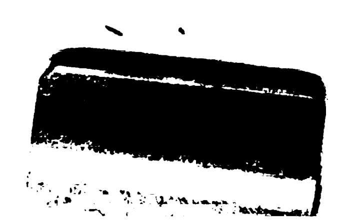
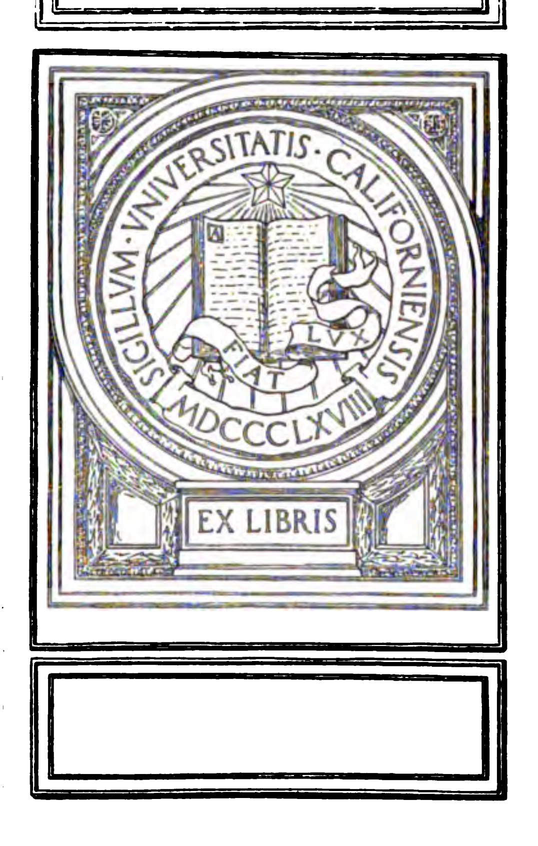





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Kyrios Christos

Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus

Von

D Wilhelm Bousset

Professor der Theologie an der Universität Göttingen

Mit ausführlichen Registern



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1913

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. Herm. Ranke und Dr. Arth. Ungnad
Prof. d. Aegyptol. in Heidelberg Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

D Wilh. Bousset und *D* Herm. Gunkel
Prof. d. Theol. in Göttingen Prof. d. Theol. in Gießen

Neue Folge, 4. Heft
Der ganzen Reihe 21. Heft

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen

Den Freunden

Wilhelm Heitmüller

Hermann Schuster

Vorwort.

Das vorliegende Buch ist aus einer Arbeit über den Sinn des Terminus κύριος im neuen Testament allmählich wie aus einem Keime erwachsen. Es könnte beinahe fraglich erscheinen, ob jetzt nach Abschluß des Ganzen der Buchtitel „Kyrios Christos" zutreffend und sinnentsprechend sei. Und man könnte gegen seine Wahl einwenden, daß doch gerade in der Arbeit der Nachweis geführt wird, daß die palaestinensische Urgemeinde diese Bezeichnung noch nicht kannte. Dennoch habe ich nach reiflicher Überlegung mich entschlossen, an jener Überschrift festzuhalten. Das Thema „Kyrios Christos" beherrscht eben doch die Darstellung dieses Buches; das wird jeder leicht erkennen, der das Ganze überschaut. Zugleich sollte mit dieser Überschrift eine Eigentümlichkeit des vorliegenden Werkes gekennzeichnet werden. Kyrios Christos ist Jesus von Nazareth im wesentlichen als der im Kultus verehrte Herr seiner Gemeinde. Und von der Praxis des Kultus und des Gemeindegottesdienstes versucht das vorliegende Werk überall den Ausgangspunkt zu nehmen und die Entwickelung der Dinge zu verstehen. Es ist das kein ganz neuer Gesichtspunkt; in letzter Zeit haben sich die Stimmen gemehrt, die energisch auf die Wichtigkeit und Notwendigkeit dieser Betrachtung hinwiesen. Immerhin meine ich, daß das vorliegende Werk für unser Gebiet wohl zum ersten Male die hier erhobenen programmatischen Forderungen in einer zusammenhängenden und umfassenden Darstellung zu verwirklichen gesucht hat.

Ich habe mich ferner in der vorliegenden Darstellung bemüht, eine doppelte Schranke, durch welche die Forschung auf diesen Gebieten bisher beengt war, nach Kräften zu beseitigen.

Einmal handelt es sich hier um die Beseitigung der Scheidewand zwischen neutestamentlicher Theologie und altkirchlicher Dogmengeschichte. Für die Erkenntnis längst, wenigstens zu einem guten Teil, überwunden, beherrscht sie doch die Praxis infolge der ja freilich notwendigen Teilung der Arbeit weithin. Die neutestamentlichen Theologien schließen eben mit dem neuen Testament ab, obgleich den meisten Forschern sich wohl

schon das unbefriedigende Gefühl aufgedrängt hat, daß sie zum Schluß gezwungen sind, abgebrochene und zwar ziemlich willkürlich abgebrochene Fragmente zu geben. Die Dogmengeschichten geben vielfach einen kurzen Rückblick auf das neutestamentliche Zeitalter. Aber dieses erscheint dann als die abgeschlossene, gleichsam klassische Periode; Erscheinungen wie die des Paulus und des Johannes werden nicht eigentlich ganz in den Fluß dogmengeschichtlicher Entwicklung hineingestellt.

Hier wirkt zugleich die große und doch verkehrte Grundthese Ritschls immer noch nach, daß sämtliche große Erscheinungen des neuen Testaments vor allem und in erster Linie vom Boden des alten Testaments aus zu verstehen seien, und daß sie deshalb in einem spezifischen Abstand von allen folgenden Gestaltungen des Christentums stünden. Aber eben diese Anschauung wird sich nicht halten lassen. Der große und entscheidende Einschnitt in die Entwickelung des Christentums ist durch seinen Übertritt auf heidenchristliches Gebiet in seinen allerersten Anfängen markiert. Kein anderes Ereignis kommt dem an Wichtigkeit gleich. Die hier dargestellte Geschichte der Christologie sucht dafür einen Beweis zu erbringen, und die Christologie stellt eben doch das Zentrum der Gesamtentwickelung dar. Scharf wird sich in der Darstellung der Abstand zwischen der palästinensischen und der jerusalemischen Urgemeinde zwischen Jerusalem und Antiochia herausheben, und zugleich wird es, hoffe ich, deutlich werden, inwiefern Paulus von vornherein in das Milieu der hellenistischen Urgemeinden hineingehört. Und damit wäre dann weiter ein Beitrag zu dem großen Problem Paulus und Jesus geliefert. So bilden denn auch die beiden ersten Kapitel meines Buches, die von der jerusalemischen Urgemeinde handeln, gleichsam nur die Einleitung, den Auftakt zu der folgenden Darstellung, die in gleichmäßigem Fluß bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts hinabführt.

Schwieriger war es natürlich, den Endpunkt der Untersuchung zu bestimmen. Denn irgendwo muß ja freilich die Darstellung zunächst abgebrochen werden. Ich glaube aber, daß ich hier recht gesehen habe, wenn ich Irenaeus an den Schluß meines Werkes gestellt habe. Man darf doch wohl urteilen, daß mit Irenaeus ein vorläufiger Abschluß erreicht ist. Es ist recht eigentlich die Gestalt dieses Kirchenvaters, die am Schluß des ersten Bandes von Harnacks Dogmengeschichte in einer alles beherrschenden Position steht. — Tertullian und Hippolyt stehen auf seinen Schultern und für die Entwickelung der spezifisch kirchlichen Theologie bedeutet Irenaeus mehr als Klemens und Origenes trotz deren größerer geistiger Bedeutung. Auf dem Gebiet der Christologie

wird es die vorliegende Darstellung, hoffe ich, noch besonders deutlich machen, wie gerade bei Irenaeus alle Linien der bisherigen Entwickelung deutlich zusammenlaufen. Bei ihm ist in der Tat ein Abschluß gegeben; die Gestaltung des christologischen Dogmas ist hier ungefähr vollendet, so daß alles, was nun noch nach ihm kommt, nur als weitere Konsequenz und Auswirkung betrachtet werden kann. Und während man m. E. nirgends sonst im zweiten Jahrhundert mit einer zusammenhängenden Darstellung abbrechen kann, ohne diese empfindlich zu stören, so ist sie hier bei einem naturgemäßen Abschluß angelangt.

Die zweite Schranke für die Forschung, die ich in dem vorliegenden Werke mich weiter niederzulegen bemühte, ist die der Abtrennung der Religionsgeschichte des Urchristentums von der allgemeinen Entwickelung des religiösen Lebens, welches das Christentum im Zeitalter seiner ersten Jugend umgibt. — Nicht, als wollte ich irgendwie den Anspruch erheben, als geschähe hier etwas Neues und Unerhörtes zum ersten Mal. Auf einem Gebiet haben sich die hier erhobenen Forderungen sogar schon schlechthin durchgesetzt. Für das Evangelium Jesu und die Überlieferung der Urgemeinde sind jetzt wohl alle Forscher bereit, die Fruchtbarkeit einer Betrachtung zuzugestehen, welche das Milieu spätjüdischer Betrachtungsweise in entschlossener und umfassender Weise zum Verständnis heranzieht. Für die spätere Zeit hat Harnack mit seiner Dogmengeschichte die Scheidewand zwischen der christlichen Religionsgeschichte und der umgebenden Außenwelt endgültig niedergerissen, wenn er auch zunächst den Blick mehr auf die Berührungen der christlichen Theologie mit der griechischen Philosophie lenkte. Bereits in den Werken von Anrich und Wobbermin über das griechische Mysterienwesen und in der Arbeit von Anz über den Ursprung des Gnostizismus wurde diese Betrachtung wesentlich erweitert und von der Theologie und Philosophie auf die gesamte Frömmigkeit ausgedehnt. — Dabei bleibt noch ein Gebiet umstritten, das der paulinisch-johanneischen Frömmigkeit, ja man kann sagen, der Entwickelung des Christentums, sobald es mit dem Übergang von Jerusalem nach Antiochia in das hellenistische Milieu übertritt. Hier erheben sich die neuen Forderungen; man wird trotz aller Einflüsse, die für dieses Christentum von Seiten des Judentums und des alten Testaments anzuerkennen sind, dennoch m. E. sich dazu entschließen müssen, dessen gesamtes Werden innerhalb der Kulturwelt des griechisch-römischen Reiches in die hier sich bietenden großen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge einzustellen. Und es steht zu erwarten, daß diese Art der Arbeit eine eben so große und vielleicht noch größere

Befruchtung, Bereicherung und Klärung unserer Erkenntnis im Gefolge haben wird, wie seiner Zeit die Fruchtbarmachung des palästinensischen Milieus für das Evangelium Jesu und die evangelische Überlieferung der Urgemeinde. Hier auf diesem Gebiete stehen wir in den Anfängen einer neuen Arbeit von weitreichenden noch garnicht ganz absehbaren Erfolgen und Konsequenzen. — Wir wären aber mit diesen Anfängen noch nicht so weit, wenn uns hier nicht in einer bisher nicht erhörten Weise die Arbeit der Philologen zu Hilfe gekommen wäre. Erst seitdem die klassische Philologie, die Grenzen ihres früheren Arbeitsgebietes überschreitend, sich in immer steigendem Maße der späteren Antike des Diadochenzeitalters und darüber hinaus zugewandt hat, erst seitdem das große Programm Droysens einer Geschichte des Hellenismus, in dessen Mittelpunkt das Werden des Christentums zu stehen habe, sich so seiner Erfüllung um einen guten Schritt genähert hat, liegen die Dinge so, daß nun auch die theologische Arbeit auf diesem Gebiet einsetzen und die ihr vor allem gestellte Riesenaufgabe ins Auge fassen kann. Pflicht der Dankbarkeit ist es hier, eine ganze Reihe von Forschern zu nennen, die hier die Bahn gebrochen haben. Ohne die großen Anregungen und Förderungen, ohne die zusammenfassenden Arbeiten, wie sie von Forschern wie Usener und Dieterich, Cumont und Wendland, Reitzenstein und Norden, E. Schwartz und Geffcken und so manchen andern mehr gegeben sind, wäre die Arbeit, wie sie uns jetzt gesteckt ist, noch eine Unmöglichkeit, wäre auch das vorliegende Werk nicht geschrieben. Aber auch theologische Forscher haben sich den Philologen als Mitarbeiter an dem gleichen Endziel längst zur Seite gestellt; ich verweise in erster Linie auf die Anregungen, die Pfleiderer, Eichhorn und Gunkel gegeben haben, auf die eindringenden Untersuchungen Heitmüllers, sowie die Arbeiten von Deißmann und J. Weiß, Lietzmann u. a. Vor allem ist es eine Freude zu sehen, wie der uns durch den Tod entrissene Altmeister unseres Forschungsgebietes, Heinrich Holtzmann, namentlich in der zweiten Auflage seines großen Werkes über neutestamentliche Theologie, noch offenen Sinn und helles Auge für die neuen hier sich meldenden Aufgaben bewiesen hat. — Wir Jüngeren haben die Arbeit mit der Aufgeschlossenheit für neue Fragen und Problemstellungen, die ihn zierte, und in Dankbarkeit gegen ihn fortzusetzen.

Aber gegen diese starke Hineinziehung des Entwickelungsprozesses der Christologie in die allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge werden sich andrerseits freilich die stärksten Bedenken erheben. Und in erster Linie wird man uns jetzt voraussichtlich Cumonts

großzügige und fein abwägende Ausführungen in der Vorrede[1]) zu seinem Werk „die orientalischen Religionen im römischen Heidentum“ entgegenhalten! Demgegenüber kann nicht nachdrücklich genug darauf aufmerksam gemacht werden, daß Cumont selbst sein Urteil auf das Verhältnis des Christentums zu der ausgebildeten Form des Mysterienwesens einschränkt, in der es uns im Westen, im Laufe des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entgegentritt. Ausdrücklich weist er andrerseits darauf hin, daß mit seinen Ausführungen das Problem, wie sich das Christentum zu dem hellenistisch orientalischen Synkretismus verhalte, nicht entschieden sei. „So führt die Untersuchung der dem Christentum wie den orientalischen Mysterien gemeinsamen Lehren und Bräuche fast immer über die Grenzen des römischen Reiches hinaus und zurück bis in den hellenistischen Orient. Dort wurden die religiösen Vorstellungen geprägt, die sich unter den Caesaren im lateinischen Europa einbürgerten, dort ist der Schlüssel noch nicht gelöster Rätsel zu suchen.“

Auf diese Sätze Cumonts dürfen sich diejenigen Forscher nicht mehr berufen, die a limine unsere gesamte Betrachtungsweise durch den Hinweis darauf ablehnen, daß die Blütezeit des Mysterienwesens im römischen Reich erst an das Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts falle. Es ist ja richtig, in den höheren Schichten der römisch (griechischen) Gesellschaft beginnt der religiöse Synkretismus und die orientalische Mystik erst etwa mit der Regierung des Commodus. In der Literatur der Gebildeten kommt diese schwüle Mystik erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts allmählich zur Herrschaft, ich nenne Namen wie Numenios von Apameia, Aristides, Apulejus, Maximus von Tyrus u. a. Vorher ist namentlich die römische Literatur — ich nenne Seneca und Plinius, Epiktet und Mark Aurel — durchaus vom Geist der genuinen Stoa beherrscht und selbst die noch verhältnismäßig bescheidenen orientalisch-mystischen Elemente, die mit Poseidonios von Apameia zwei Jahrhunderte früher in die Stoa und in die griechische Philosophie einströmen, kommen hier weniger zur Geltung.

Aber es ist hier ein großer Unterschied zu machen. Rom und vor allem Griechenland sind trotz aller synkretistischen Strömungen nicht der Orient. Was hier in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aufbricht, hat eine lange Vorgeschichte, die vor allem in Syrien (Kleinasien) und Ägypten sich abspielt. Das Christentum aber kam aus dem

[1]) Aufgenommen in die deutsche Übers. von Gehrich 1910 p. VI—XIII.

Orient, und die geistige Heimstätte der heidenchristlichen Kirche war zunächst Syrien (Antiochia) und das südliche Kleinasien (Tarsus), in zweiter Linie von frühester Zeit an Ägypten. Und zum andern hat das Christentum in seinen Anfängen, zu denen vor allem Paulus, Johannes, die Gnosis zu rechnen sind, nichts, aber auch gar nichts mit der eigentlich philosophischen Literatur der gebildeten Kreise und ihrer geschichtlichen Entwickelung zu tun. Was hier erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts in die Höhe steigt, das kann in einer tiefer liegenden Schicht längst lebendig gewesen sein.

Und das ist in der Tat der Fall gewesen. Es ist neuerdings immer allgemeiner anerkannt, daß die Bewegung der christlichen Gnosis nur unter der Voraussetzung verständlich wird, daß in ihr eine schon in vorchristlichem Zeitalter vorhandene und unabhängig vom Christentum (und Judentum) entstandene Geistesströmung von ganz charakteristischer Haltung in das Christentum ihre Wellen hineinschlägt. Wendland hat mit Recht in der zweiten Auflage seiner „hellenistisch römischen Kultur" seinen Abschnitt über den Gnostizismus aus der Schilderung des Christentums herausgenommen und vor diese gestellt. Und die Tatsache, daß das ohne starke Veränderung des Textes geschehen konnte, ja daß nun erst recht alles in der Darstellung an dem ihm gebührenden Platz erscheint, zeigt am besten, wie alles auf jene neue Erkenntnis hindrängt. Einen weiteren Beweis für diese Anschauung liefert die Beobachtung, daß wir neben der speziell vom Christentum berührten und durch christliche Einflüsse umgestalteten Gnosis eine rein hellenistisch gnostische Literatur besitzen. Sie liegt jetzt — dank der neuesten Forschungen auf diesem Gebiet — erkennbar vor uns in den hermetischen Traktaten, in den Oracula Chaldaica und anderen verwandten Erscheinungen, sie dringt mit Numenios von Apameia in die philosophische Literatur ein, sie erstreckt sich mit ihrem Einfluß bis tief in die neuplatonische Philosophie. Denn trotzdem Plotin diese gesamte Richtung ablehnte und mit ihr in erbittertem Kampf stand, sind seine Nachfolger von der freien geistigen Höhe ihres Meisters gesunken.

Nun pflegt man sich allerdings gegenüber den auffälligen Parallelen, welche gerade diese Literatur, und namentlich die hermetischen Traktate zur neutestamentlichen Frömmigkeit bieten, hinter dem Altersbeweis zu verschanzen. Man tröstet sich damit, daß hier ein Schriftenkreis vorliege, dessen Alter man mit Sicherheit und Bestimmtheit nicht über das dritte nachchristliche Jahrhundert hinüber zurück könne. — Demgegenüber wird Reitzenstein doch mit seinem Versuch recht behalten,

diese Literatur in ihren Grundlagen und ältesten Bestandteilen bis ins erste Jahrhundert zurückzuverfolgen. Ich hoffe die Untersuchung an diesem Punkt noch einmal weiterführen zu können. Hier mag nur so viel gesagt sein, daß wir uns mit den Grundlagen der hermetischen Literatur im frühgnostischen Zeitalter befinden. Hier kann für die, welche sich gar zu sehr auf den bis jetzt erkannten terminus ad quem für diese Literatur verlassen, doch jeder Tag neue Überraschungen bringen, die sie zum Umlernen zwingen werden. Ich verweise in diesem Zusammenhang nur darauf, daß neuerdings ein lateinischer Schriftsteller, dessen Name vielfach im Zusammenhang mit dieser mystischen Literatur erscheint, und den die meisten Forscher in das neuplatonische Zeitalter zu datieren pflegten: Cornelius Labeo, seinen Platz, wie mir scheint, definitiv im ersten Jahrhundert erhalten hat, namentlich durch den Nachweis, daß er bereits von Sueton benutzt wird [1]). Jetzt bedarf es nur noch des weiteren Nachweises, daß dieser Cornelius Labeo im wesentlichen der von Arnobius in seinem zweiten Buche adv. nationes bekämpfte Gegner ist — eine Annahme, die schon mehrfach und mit guten Gründen gemacht ist — dann rückt auch die synkretistische Schrift der Oracula Chaldaica und vor allem die Zentrallehre der älteren hermetischen Traktate (Befleckung der Seele durch die Laster der Planetensphären) nachweislich in das erste Jahrhundert, in das paulinisch-johanneische Zeitalter.

Ja, wenn wir noch weiter zurückgehen, so rückt auch der jüdische Philosoph Philo in diesen Zusammenhang ein. Man beginnt allmählich zu erkennen, daß die Gesamterscheinung Philos weder verständlich wird, wenn man seinen Ausgangspunkt von der griechischen Philosophie nimmt, noch wenn man beim alten Testament und beim Judentum einsetzt, noch endlich wenn man Philo als eine Mischung aus beiden Faktoren begreift. Es zeigt sich bei Philo unverkennbar ein drittes Element, das seiner Gestalt erst das charakteristische Gepräge gibt, nämlich ein starker Einschlag hellenistisch-orientalischer mysteriöser Frömmigkeit. Philo ist weder Philosoph noch einfach ein Vertreter jüdisch-alttestamentlicher Religiosität. Bei ihm zeigt sich als ein Novum eine religiöse Mystik, deren Entstehung und Herkunft noch ein Problem ist.

Und wiederum, wenn wir von hier aus wieder an das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts zu Plutarch gehen, so finden wir bei

---

[1]) Vgl. die vortreffliche Arbeit von B. Boehm, de Cornelii Labeonis aetate. Dissertat. Königsberg 1913.

ihm eine ganze Welt psychologischer, eschatologischer und dämonologischer Anschauungen, dazu kosmologischer Spekulationen und dualistischer Grundstimmungen, die man bisher vielfach auf ältere philosophische Spekulationen eines Poseidonios oder eines Xenokrates zu verteilen gesucht hat. Es zeigt sich auch hier ein überschüssiges Element halb volkstümlicher, halb gelehrter Spekulationen, synkretistisch orientalisch bedingter Phantasien, deren Quellen noch nicht erforscht sind.

So schließen sich die Ringe zur Kette zusammen: Philo, die hermetische Literatur, die Quellen von Plutarchs populären phantastischen Spekulationen, Oracula Chaldaica, die Vorläufer der christlichen Gnosis — und dazu gesellt sich noch etwa ein Teil der Literatur, die unter dem Namen des Neupythagoräismus geht, und so manche Fragmente religiöser Literatur, die uns in den Zauberpapyri erhalten sind — das alles bildet eine eigentümliche Welt für sich von einer besondern, nicht zu verkennenden Struktur.

Und diese Literatur, wenn man eben hier von Literatur sprechen darf, steht andrerseits in erkennbarem Zusammenhang mit derjenigen praktisch-kultischen Frömmigkeit, die wir kaum anders als unter dem Namen der Mysterienfrömmigkeit und dem Begriff des Mysterienwesens zusammenfassen können. Es ist namentlich von Bréhier in seinem Werk über Philo trefflich nachgewiesen, wie so manche Grundgedanken und Grundstimmungen philonischer Frömmigkeit nur von dorther ihre Erklärung finden. Die Sammlung der hermetischen Traktate, wie sie uns im Hermes Trismegistos als einem Ausschnitt aus einer viel reicheren Literatur und in verwandten Fragmenten vorliegt, ist in dieser Form ganz sicher halbphilosophische Literatur. Aber sie weist ihrerseits deutlich auf eine religiöse Literatur von direkt kultischer Abzweckung und auf eine praktisch ausgeübte Frömmigkeit wie auf Kreise, in denen diese herrschte, zurück. Die christliche Gnosis ist eine Bewegung von ausgesprochen praktischem Charakter, eine Frömmigkeit geheimnisvoller Weihen und Sakramente.

Und dieser Zusammenhang mit praktischer Religiosität, mit Kult und Gemeindefrömmigkeit, gibt jener ganzen Literatur ihren Charakter und ihre Haltung. Jene charakteristische Mischung von Religion und philosophischer Gedankenbildung, von Mystik und gedankenmäßiger Reflexion, erklärt sich auf diese Weise. Die Stimmung der kleinen religiös ergriffenen Kreise der Geweihten, die sich zur Welt und der Masse draußen im Gegensatz wissen, setzt sich um in allerlei Spekulationen von schroff dualistischer Haltung; die Erfahrung der Ekstase erzeugt eine

religiöse Psychologie von einer erstaunlich supranaturalen Tendenz; der Kultus mit seinen geheimnisvollen Weihen vergeistigt sich zu einer auf geheimnisvoller Offenbarung ruhenden Weltanschauung, in der verstiegene Geistigkeit und ein naturhafter Supranaturalismus in wunderlicher Verschlingung liegen.

Diesen großen Zusammenhängen und der von hier aus sich aufdrängenden Frage gegenüber, ob nicht die Entwickelung des hellenistischen Christentums und namentlich die Gedankenwelt eines Paulus und Johannes in diese Zusammenhänge einzustellen seien, wird man nicht mehr von vornherein mit dem Pochen darauf begegnen können, daß der genaue Altersbeweis für viele der in Betracht kommenden Zeugnisse noch nicht geführt sei. Ich kann hier auch Cumont nicht ganz recht geben, wenn er (p. VIII) urteilt: „Es handelt sich da um eine Reihe von sehr verwickelten Prioritäts- und Abhängigkeitsfragen, die sich nicht ohne große Kühnheit en bloc erledigen lassen. Vielmehr sind sie in jedem einzelnen Fall verschieden zu beantworten und einige werden, wie ich fürchte, stets unlösbar bleiben." Denn es handelt sich ja hier nicht um Fragen der literarischen Abhängigkeit im einzelnen. Es wird kein Forscher behaupten wollen, daß Paulus gerade diese Hermetica gelesen habe, oder allgemeiner, daß das Christentum von dieser oder jener bestimmten Mysterienreligion abhängig sei. Nicht einmal die Frage, ob Paulus und Johannes mit Philo bekannt gewesen seien, wird sich erledigen lassen. Es kommt vielmehr auf die Erkenntnis großer geistiger Zusammenhänge an, auf die Einsicht, daß etwa mit den genannten Erscheinungen die geistige Atmosphäre umschrieben sei, innerhalb deren das Wachstum der christlichen Religion erfolgt ist und aus der heraus ihre Entwickelung zu einem guten Teil verständlich wird. – Es handelt sich dabei andererseits nicht um verhältnismäßig irrelevante und nur interessante Analogien und Parallelen, sondern vielmehr um die Erkenntnis, daß eine auf eignem Boden gewachsene Frömmigkeit sich frühzeitig mit dem Evangelium Jesu amalgamiert hat und eine Neubildung mit diesem eingegangen ist, die uns unverständlich bleiben würde, so lange wir jene nicht kennen. – Man sollte diese Frage mit derselben Unvoreingenommenheit ins Auge fassen, mit der man jetzt den Berührungen der evangelischen und der paulinischen mit der jüdischen Literatur gegenübersteht. Wenn wir z. B. Berührungen zwischen Paulus und der jüdischen Literatur vom Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts und aus noch späterer Zeit feststellen, etwa hinsichtlich des Themas Glaube und Werke oder der Erbsünden- resp. der Erbtodtheologie (IV. Esra,

syrisches Baruchbuch), wenn wir sehen, daß jüngere rabbinische Zunftgenossen des Paulus auch ihrerseits die Erfahrung der ekstatischen Erhebung ins Paradies kannten, so werden wir nicht auf die Zeitdifferenz pochen, auch kaum eine Abhängigkeit des Rabbinismus von Paulus annehmen, sondern bereitwillig die parallelen Erscheinungen auf den gemeinsamen Boden zurückführen, auf dem sie gewachsen sind. — Das tut auch Cumont in seinen vorsichtigen und abwägenden Ausführungen. Er weist an einem Einzelfall (der Auffassung der Religion als eines Militärdienstes) die Unmöglichkeit nach, eine bestimmte christliche Anschauung etwa aus dem Kultus der Mithrasdiener abzuleiten. Aber er kommt dann bei seiner Erörterung zu dem Urteil, diese Vorstellung sei offenbar älter als das Christentum und als der Mithriazismus, sie habe sich in den Militärmonarchien der asiatischen Diadochen entwickelt.

Bei alledem ist eines allerdings als ausgeschlossen vorausgesetzt, nämlich die Annahme, daß das Christentum seinerseits weithin bei den in Betracht kommenden analogen Erscheinungen auf die religiöse Umwelt eingewirkt habe. Das scheint mir nicht nur nach dem bekannten Grundsatz Reitzensteins ausgeschlossen zu sein, daß es schlechthin undenkbar sei, daß die christliche Religion nicht nur auf eine einzelne, sondern auf eine ganze Reihe von Religionen, bei denen sich die Analogiebildungen gleicherweise zeigen, gewirkt haben könne. Es kommt noch ein zweiter Grund hinzu. Es handelt sich bei den in Frage stehenden Erscheinungen, etwa beim Sakrament, bei der supranaturalen, dualistischen Psychologie (der Pneumalehre), bei dem radikalen Dualismus und Pessimismus des paulinisch johanneischen Christentums, bei dem religiösen Endziel der Vergottung und dem Weg dahin, der Gottesschau, und fügen wir sogleich das Thema dieses Buches dazu: bei dem Kyriosglauben und dem Kyrioskult, um lauter Erscheinungen, die auf dem Boden der alttestamentlich jüdischen Religion und des genuinen Evangeliums Jesu zu begreifen, sehr schwer, ja unmöglich sein würde. Oder will man allen Ernstes behaupten, das Sakrament sei eine originale Schöpfung der Religion, die mit der Predigt Jesu begann, und sei von der religiösen Umwelt etwa dieser entlehnt?! Das wird man kaum können, man müßte denn mit Albert Schweitzer[1]), der aber das hier vorliegende Problem viel stärker als andere die Religionsgeschichte a limine abweisende Forscher empfunden hat, den verzweifelten Versuch wagen, das christliche Sakrament — aus der Eschatologie abzuleiten.

[1]) Geschichte der paulinischen Forschung v. d. Reformation bis auf die Gegenwart. 1911. S. 189.



Aber wendet man ein, man könne sich nicht denken, daß vor allem der Apostel Paulus, der gewesene Rabbine, so wesentlich aus dem hellenistisch-orientalischen Milieu zu begreifen sei. Ja neuerdings hat Schweitzer[1]) gegen die religionsgeschichtliche Forschungsmethode eingewandt, daß sie die ganze folgende Entwickelung unverständlich mache. Wenn Paulus etwas so gewaltig Neues gebracht habe, dann sei es schwer verständlich, daß das Urchristentum ihn weiterhin in seiner Mitte getragen habe. Wenn Paulus bereits das Christentum hellenisiert oder orientalisiert habe, dann bleibe das altum silentium über den Apostel in der folgenden Entwickelung des Christentums unverständlich, die doch eben die Hellenisierung des Christentums darstelle. Ja mit ihren Thesen leiste die religionsgeschichtliche Forschung den Ultra-Tübingern Vorspann, d. h. sie begünstige die These, daß man mit Paulus aus dem Urchristentum in eine spätere Zeit auszuwandern habe, oder man müsse den Hellenisierungs- und Orientalisierungsprozeß in die palästinensische Urgemeinde mit Gunkel und Maurenbrecher zurückverlegen und schließlich gar mit Drews und B. W. Smith die Person und das Evangelium Jesu in diesen Prozeß auflösen. Ich kann mich hier kurz fassen, weil ich glaube, daß mein Buch eine fortlaufende Widerlegung dieser Thesen darstellt. Der Satz, daß es unverständlich bleibe, wie das absolut Neue des paulinischen Christentums nach religionsgeschichtlicher Auffassung im Urchristentum hätte ertragen werden können, wird widerlegt durch die Ausführungen im dritten und vierten Kapitel meines Buches. Wenn es richtig ist, daß es sich bei den wesentlichsten Herübernahmen (Kyrioskult und Sakrament) um einen mehr unbewußten Vorgang im Gemeindeleben handelt, und daß Paulus auf dem Fundament dieses Gemeindeglaubens erst weiterbaut und dem hier unausgesprochen Vorliegenden den Ausdruck und die Sprache verleiht, so wird jene rapide Entwickelung verständlich und denkbar. Daß das Christentum der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nicht unmittelbar an Paulus anknüpft, ja stillschweigend an ihm vorübergeht, wird dann begreiflich, wenn man sieht, daß die „Hellenisierung" des Christentums etwa bei den Apologeten mit ihrer optimistisch rationalen Gesamtanschauung etwas ganz anderes ist als seine Amalgamierung mit orientalisch synkretistischer Mystik mit ihrem Dualismus und Pessimismus, wie sie bei Paulus (Johannes) und in der Gnosis vorliegt. (Was dann am Ende des zweiten Jahrhunderts als Endziel der Entwickelung herauskommt, das ist nicht das eine und

[1]) Ebend. S. 179ff.

nicht das andere. Wir können es den kirchlich temperierten, den von allen gnostischen Gefahren und Tendenzen entkleideten Paulinismus nennen. Es ist, wenn wir nach einem berühmten Vorbild die Termini wählen wollten, die allmähliche Orientalisierung und Umgestaltung des Christentums zum Synkretismus gegenüber der akuten Orientalisierung bei Paulus und in der Gnosis). Und so begreift sich auch das altissimum silentium über Paulus in der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. — Und zum Schluß — wir haben durchaus nicht nötig, mit der Annahme jenes Prozesses der „Hellenisierung“ resp. der Orientalisierung des Christentums ins palästinensische Urchristentum oder gar ins Evangelium Jesu zurückzugehen. Denn der entscheidende und gar nicht wegzudeutende Einschnitt des Christentums liegt eben bei seinem Übertritt vom palästinensischen auf hellenistisches Gebiet. Hier und nur hier ist der Anfang jener stürmischen Entwickelung, die das Christentum zu Beginn durchmacht, naturgemäß gegeben.

Aber man wird die Frage aufwerfen, wie man es sich zu denken habe, daß an Paulus, den rabbinisch gesinnten Juden, die Grundgedanken und Grundstimmungen hellenistisch orientalischer Frömmigkeit hätten herankommen können. Das ist eine nicht leicht zu erledigende Frage. Man wird aber — ganz abgesehen von den eben schon andeuteten Einflüssen der hellenistischen Urgemeinde — für die persönlichen Eigentümlichkeiten paulinischer Gesamtanschauung darauf hinweisen dürfen, daß Paulus nun einmal Diasporajude gewesen ist. Von vornherein hier ein unmöglich aussprechen, hieße denn doch die Tatsachen, die zu deutlich sprechen, vergewaltigen. Wir haben auch keinen zweiten gewesenen Rabbinen und Pharisäer aufzuweisen, der so die griechische Sprache für seine Zwecke zu beherrschen verstanden hat, wie Paulus. Freilich wird zugestanden werden müssen, daß Paulus mit der praktischen kultischen Frömmigkeit seiner Zeit nie in intimere Berührung getreten sein kann. Eine irgendwie persönliche Kenntnis gar einer Mysterienreligion bei ihm anzunehmen, verbietet beides, die rabbinische Eigenart des Paulus und eben die Natur der Mysterienreligionen. Aber wir werden annehmen dürfen, daß es schon im paulinischen Zeitalter eine religiöse Literatur gab, die sich von dem unmittelbar Kultischen und Praktischen gänzlich gelöst hatte und weiteren Kreisen zugänglich war. Und die Vorstellung, daß Paulus derartige nur halb der Literatur angehörige erbauliche Schriften, wie sie in den hermetischen Traktaten, in den erbaulichen, rein religiösen Partien der Zauberliteratur vorlagen, gekannt habe, scheint mir näher zu liegen, als daß der Apostel irgend eine wirklich

griechische, philosophische Schrift gelesen hätte. So mag schon der Pharisäer Paulus manche fremdartige Gedanken, manche eigentümlichen Spekulationen und mysteriösen Grundstimmungen in seinem Innern aufgespeichert und grübelnd durchdacht haben, ohne daß er irgendwie für die Reinheit seiner ererbten Religion, die doch nur aus ganz schlichten, elementaren und einfachen Sätzen und wesentlich in Ritus und Praxis bestand, zu fürchten brauchte. Dann kamen die starken und stürmischen Impulse, die von der neuen Christusreligion auf ihn einstürmten. Und wie bei einem Eisbruch die träge Masse in Fluß gerät und die Eisschollen sich stoßen und schieben und über einander türmen, so ist nun die Gedankenmasse des Paulus in Fluß geraten und hat sich zu wunderlichen Massen aufgetürmt, und das Ergebnis war — die paulinische Theologie.

Das ist nur als ein Versuch gemeint, einen in der Tat nicht ganz leicht verständlichen Vorgang einigermaßen verständlich zu machen. Im allgemeinen aber wird man gut tun, über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten auf diesem Gebiet nicht allzusehr a priori zu theoretisieren, weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Der tatsächliche geschichtliche Verlauf hat sich immer noch als wunderbarer, mannigfaltiger und reicher erwiesen, als vorweg aufgestellte Theorien. Die religionsgeschichtliche Arbeit ist sicherlich auf diesem Gebiet nicht aus vorgefaßten Theorien entstanden, sie hat sich unter dem Zwang der Tatsachen gestaltet. Sie kann auch gar nichts Besseres tun, als in immer intensiverer Arbeit die Tatsachen selbst zum Reden zu bringen. Dann wird von selbst der Streit über die Theorien sich klären und verstummen. Ob es mir in dem vorliegenden Buch gelungen ist, die Tatsachen selbst sprechen zu lassen und an den wirklichen Gang der Dinge näher heranzukommen, das mögen die dazu Berufenen beurteilen.

Eine Zeit hindurch habe ich mich wohl mit dem Plan getragen, in einem noch größer angelegten Werk das Werden des Christentums im Milieu der hellenistisch römischen Kultur zu schreiben. Mehr und mehr kam mir die Erkenntnis, daß zu einem solchen Unternehmen der Stand der Arbeiten im allgemeinen und im besonderen mein Können noch nicht zureichend sei. So konzentrierte ich meine Arbeit auf dies eine Problem. Freilich steht nun die Geschichte und Entwickelung des Christusglaubens so sehr im Zentrum des allgemeinen Werdens des Christentums, daß ich mich in der Darstellung vielfach jener allgemeineren und umfassenderen Aufgabe genähert habe. Ich hoffe, daß dennoch die vielfachen Ausblicke und Exkurse in die allgemeine Entwickelung hinein

die Einheit und den Fortschritt des Ganzen nicht wesentlich stören, vielmehr als nützlich und notwendig empfunden werden. Die Behandlung eines so im Mittelpunkt des ganzen gelegenen Themas eröffnet nach allen Seiten Ausblicke bis an die Peripherie. Aber ich glaube, daß die Arbeit dennoch ihren erkennbaren Mittelpunkt behalten hat. Im Zitieren von Literatur bin ich sparsam gewesen, nur was mich wirklich förderte, ist genannt. Auf Vollständigkeit mache ich gar keinen Anspruch. Größere Polemiken und Auseinandersetzungen sind auf die wesentlichsten Punkte beschränkt. Dafür habe ich die Quellen selbst, namentlich in den letzten Kapiteln um so ausgiebiger zu Worte kommen lassen.

Die scharfsinnige Untersuchung vom W. Haupt, Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung, sowie der Aufsatz von Joh. Weiß, das Problem der Entstehung des Christentums, und die Schrift von Krebs, das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, sind mir erst während oder nach Abschluß des Werkes zu Gesicht gekommen.

Für freundliche und unermüdliche Hilfe bei der Korrektur spreche ich meinem jungen Freunde Herrn stud. theol. Nahnsen meinen herzlichen Dank aus.

Göttingen, September 1913.

Wilhelm Bousset.



Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Kapitel I

Jesus der Messias-Menschensohn im Glauben der palästinensischen Urgemeinde S. 1–40.

Kapitel II

Das vom Standpunkt des Glaubens an den Menschensohn gezeichnete Bild Jesu von Nazareth S. 40–92.

nicht das andere. Wir können es den kirchlich temperierten, den von allen gnostischen Gefahren und Tendenzen entkleideten Paulinismus nennen. Es ist, wenn wir nach einem berühmten Vorbild die Termini wählen wollten, die allmähliche Orientalisierung und Umgestaltung des Christentums zum Synkretismus gegenüber der akuten Orientalisierung bei Paulus und in der Gnosis). Und so begreift sich auch das altissimum silentium über Paulus in der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. – Und zum Schluß – wir haben durchaus nicht nötig, mit der Annahme jenes Prozesses der „Hellenisierung" resp. der Orientalisierung des Christentums ins palästinensische Urchristentum oder gar ins Evangelium Jesu zurückzugehen. Denn der entscheidende und gar nicht wegzudeutende Einschnitt des Christentums liegt eben bei seinem Übertritt vom palästinensischen auf hellenistisches Gebiet. Hier und nur hier ist der Anfang jener stürmischen Entwickelung, die das Christentum zu Beginn durchmacht, naturgemäß gegeben.

Aber man wird die Frage aufwerfen, wie man es sich zu denken habe, daß an Paulus, den rabbinisch gesinnten Juden, die Grundgedanken und Grundstimmungen hellenistisch orientalischer Frömmigkeit hätten herankommen können. Das ist eine nicht leicht zu erledigende Frage. Man wird aber – ganz abgesehen von den eben schon angedeuteten Einflüssen der hellenistischen Urgemeinde – für die persönlichen Eigentümlichkeiten paulinischer Gesamtanschauung darauf hinweisen dürfen, daß Paulus nun einmal Diasporajude gewesen ist. Von vornherein hier ein unmöglich aussprechen, hieße denn doch die Tatsachen, die zu deutlich sprechen, vergewaltigen. Wir haben auch keinen zweiten gewesenen Rabbinen und Pharisäer aufzuweisen, der so die griechische Sprache für seine Zwecke zu beherrschen verstanden hat, wie Paulus. Freilich wird zugestanden werden müssen, daß Paulus mit der praktischen kultischen Frömmigkeit seiner Zeit nie in intimere Berührung getreten sein kann. Eine irgendwie persönliche Kenntnis gar einer Mysterienreligion bei ihm anzunehmen, verbietet beides, die rabbinische Eigenart des Paulus und eben die Natur der Mysterienreligionen. Aber wir werden annehmen dürfen, daß es schon im paulinischen Zeitalter eine religiöse Literatur gab, die sich von dem unmittelbar Kultischen und Praktischen gänzlich gelöst hatte und weiteren Kreisen zugänglich war. Und die Vorstellung, daß Paulus derartige nur halb der Literatur angehörige erbauliche Schriften, wie sie in den hermetischen Traktaten, in den erbaulichen, rein religiösen Partien der Zauberliteratur vorlagen, gekannt habe, scheint mir näher zu liegen, als daß der Apostel irgend eine wirklich

griechische, philosophische Schrift gelesen hätte. So mag schon der Pharisäer Paulus manche fremdartige Gedanken, manche eigentümlichen Spekulationen und mysteriösen Grundstimmungen in seinem Innern aufgespeichert und grübelnd durchdacht haben, ohne daß er irgendwie für die Reinheit seiner ererbten Religion, die doch nur aus ganz schlichten, elementaren und einfachen Sätzen und wesentlich in Ritus und Praxis bestand, zu fürchten brauchte. Dann kamen die starken und stürmischen Impulse, die von der neuen Christusreligion auf ihn einstürmten. Und wie bei einem Eisbruch die träge Masse in Fluß gerät und die Eisschollen sich stoßen und schieben und über einander türmen, so ist nun die Gedankenmasse des Paulus in Fluß geraten und hat sich zu wunderlichen Massen aufgetürmt, und das Ergebnis war — die paulinische Theologie.

Das ist nur als ein Versuch gemeint, einen in der Tat nicht ganz leicht verständlichen Vorgang einigermaßen verständlich zu machen. Im allgemeinen aber wird man gut tun, über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten auf diesem Gebiet nicht allzusehr a priori zu theoretisieren, weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Der tatsächliche geschichtliche Verlauf hat sich immer noch als wunderbarer, mannigfaltiger und reicher erwiesen, als vorweg aufgestellte Theorien. Die religionsgeschichtliche Arbeit ist sicherlich auf diesem Gebiet nicht aus vorgefaßten Theorien entstanden, sie hat sich unter dem Zwang der Tatsachen gestaltet. Sie kann auch gar nichts Besseres tun, als in immer intensiverer Arbeit die Tatsachen selbst zum Reden zu bringen. Dann wird von selbst der Streit über die Theorien sich klären und verstummen. Ob es mir in dem vorliegenden Buch gelungen ist, die Tatsachen selbst sprechen zu lassen und an den wirklichen Gang der Dinge näher heranzukommen, das mögen die dazu Berufenen beurteilen.

Eine Zeit hindurch habe ich mich wohl mit dem Plan getragen, in einem noch größer angelegten Werk das Werden des Christentums im Milieu der hellenistisch römischen Kultur zu schreiben. Mehr und mehr kam mir die Erkenntnis, daß zu einem solchen Unternehmen der Stand der Arbeiten im allgemeinen und im besonderen mein Können noch nicht zureichend sei. So konzentrierte ich meine Arbeit auf dies eine Problem. Freilich steht nun die Geschichte und Entwickelung des Christusglaubens so sehr im Zentrum des allgemeinen Werdens des Christentums, daß ich mich in der Darstellung vielfach jener allgemeineren und umfassenderen Aufgabe genähert habe. Ich hoffe, daß dennoch die vielfachen Ausblicke und Exkurse in die allgemeine Entwickelung hinein

die Einheit und den Fortschritt des Ganzen nicht wesentlich stören, vielmehr als nützlich und notwendig empfunden werden. Die Behandlung eines so im Mittelpunkt des ganzen gelegenen Themas eröffnet nach allen Seiten Ausblicke bis an die Peripherie. Aber ich glaube, daß die Arbeit dennoch ihren erkennbaren Mittelpunkt behalten hat. Im Zitieren von Literatur bin ich sparsam gewesen, nur was mich wirklich förderte, ist genannt. Auf Vollständigkeit mache ich gar keinen Anspruch. Größere Polemiken und Auseinandersetzungen sind auf die wesentlichsten Punkte beschränkt. Dafür habe ich die Quellen selbst, namentlich in den letzten Kapiteln um so ausgiebiger zu Worte kommen lassen.

Die scharfsinnige Untersuchung vom W. Haupt, Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung, sowie der Aufsatz von Joh. Weiß, das Problem der Entstehung des Christentums, und die Schrift von Krebs, das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, sind mir erst während oder nach Abschluß des Werkes zu Gesicht gekommen.

Für freundliche und unermüdliche Hilfe bei der Korrektur spreche ich meinem jungen Freunde Herrn stud. theol. Nahnsen meinen herzlichen Dank aus.

Göttingen, September 1913.

Wilhelm Bousset.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Kapitel I

Jesus der Messias-Menschensohn im Glauben der palästinensischen Urgemeinde S. 1–40.

Kapitel II

Das vom Standpunkt des Glaubens an den Menschensohn gezeichnete Bild Jesu von Nazareth S. 40–92.



Seite

Kapitel III

Die heidenchristliche Urgemeinde S. 92—125.

Kapitel IV

Paulus S. 125—186.



Kapitel V

Der Christusglaube der johanneischen Schriften S. 186—222.

Kapitel VI

Die Gnosis S. 222—263.



Seite

Kapitel VII

Der Christuskult im nachapostolischen Zeitalter S. 263—337.

Kapitel VIII

Die Ausgestaltung des Christentums auf Grund des Christuskultus und seine verschiedenen Typen S. 337—374.

Kapitel IX

Die Apologeten S. 374—412.

Kapitel X

Irenaeus S. 413—449.

Kapitel I.

Jesus der Messias-Menschensohn im Glauben der palästinensischen Urgemeinde.

Mit der Frage nach der Stellung Jesu im Glauben der palästinensischen Urgemeinde stehen wir auf einem verhältnismäßig gesicherten Boden. Mögen die Fragen des sogenannten Selbstbewußtseins Jesu noch so umstritten sein, so kann es doch als völlig gesichert gelten, daß die Gemeinde in Jerusalem sich von Anbeginn an auf Grund der Überzeugung zusammenfand, daß Jesus von Nazareth der vom jüdischen Volk zu erwartende Messias sei. Darüber, was dieser Jesus von Nazareth in der Zeit seines irdischen Lebenswandels gewesen sei oder habe sein wollen, war man vielleicht nicht von Anfang an im klaren, aber das wußte man, daß das Haus Israel diesen Jesus, den jetzt der Himmel bis zu den Zeiten der Vollendung aufgenommen habe, als den von Anbeginn her bestimmten Messias zu erhoffen oder auch zu fürchten habe[1]).

Wir werden aber versuchen müssen, dies Bekenntnis der Urgemeinde, daß Jesus der Christ sei (oder sein werde), noch genauer zu zergliedern. Denn an und für sich ist damit noch wenig gesagt. Die Vorstellungen, welche sich das zeitgenössische Judentum von dem Messias machte und an welche die Vorstellungen der Jüngergemeinde Jesu unmittelbar anknüpften, sind sehr buntscheckiger und mannigfaltiger Natur[2]). Sie schwanken gleichsam zwischen zwei Polen hin und her. Einerseits erwartete man — und zwar wohl vorwiegend in der breiten Masse des Volkes — etwa den mächtigen König aus Davids Stamm, der als ein siegreicher Herrscher den alten Thron Davids wieder aufrichten, das Regiment der verhaßten Römer vernichten und von Jerusalem über die Welt in Gerechtigkeit und Heiligkeit gebieten solle, sodaß die Völker alle zu den

[1]) Apg. 3_{20}f. Vgl. 2_{36} u. a.

[2]) Vgl. zum folgenden Bousset, Religion des Judentums[2] S. 255—267; 297—308.

Toren Jerusalems wallfahren und ihm ihren Tribut darbringen würden. Andererseits hatte die jüdische Phantasie ein transzendentes, idealisiertes Messiasbild geschaffen oder genauer übernommen, das mit jenem ersteren strenggenommen kaum mehr als den Namen gemeinsam hatte. Dieser transzendente Messias der jüdischen Apokalyptik soll nicht auf Erden vom Weibe geboren werden, er wird als ein überweltliches, engelgleiches und präexistentes Wesen erfaßt, er soll am Ende der Tage von oben her in nahezu göttlicher Herrlichkeit erscheinen, ja er tritt geradezu als künftiger Weltrichter Gott zur Seite. — Die erstere messianische Vorstellung faßt sich etwa in dem Titel der Sohn Davids[1]) zusammen, die letztere ist verbunden mit der rätselhaften und geheimnisvollen Bezeichnung „der Sohn des Menschen"[2]) (d. h. „der Mensch"). Zwischen diesen Polen der Auffassung schwankt die jüdische messianische Erwartung, so daß fast nirgends das eine oder andre Messiasbild ganz rein heraustritt. Auch da, wo vorwiegend das irdische Messiasbild, der König aus Davids Stamm, gezeichnet ist, wie z. B. im 17. Psalm Salomos, sind diesem Bilde doch transzendente Züge beigemischt, und wiederum dort, wo die transzendente Auffassung die Herrschaft hat, wie in den Bilderreden des Henochbuches fehlen jene rein irdischen Züge des Rachekönigs, der seine Gegner mit dem Schwerte zerschmettert, nicht.

Wir stellen demgemäß die Frage, in welchem Sinne die palästinensische Urgemeinde den Messiasgedanken des zeitgenössischen Judentums auf Jesus übertragen habe. Hat sie sich das irdische politische Messiasideal des Davidssohnes, oder jenes seltsame transzendente Messiasideal oder etwa ebenfalls im wesentlichen eine Vermischung der beiden Messiasbilder angeeignet?

Bei der Beantwortung dieser Frage werden wir uns an eine Quelle, welche die nächstliegende zu sein scheint, nicht wenden können. Ich meine die Apostelgeschichte. Der Verfasser der Apostelgeschichte steht dem Milieu der jerusalemischen Urgemeinde schon viel zu fern, und was er etwa an quellenmäßigem Material für die Darstellung der Urgemeinde übernommen hat, das ist, soweit es uns in diesem Zusammenhang interessiert, höchst dürftiger Natur. Die Reden in der ersten Hälfte des Buches, die hier vor allem in Betracht kommen, sind fast rein literarische Erzeugnisse von ganz und gar stereotyper Natur; sie zeigen vielfach Spuren nachweislich späterer Auffassung, und zwar gerade, wie wir noch genauer sehen werden, in der messianischen Terminologie.

[1]) Ps. Salom. 17_{21}.

[2]) Bilderreden Henoch; IV Esra, Visio 6.; das genauere s. unten unter Nr. 4.

Es bleiben uns daher keine anderen Quellen zur Beantwortung unserer Frage als unsere synoptischen Evangelien. Die evangelische Überlieferung, die in ihnen niedergelegt ist, dürfen wir — zumal in ihrer älteren Schicht — als ein Werk der palästinensischen Urgemeinde in Anspruch nehmen. Wir brauchen uns hier zunächst gar nicht auf eine mühsame Voruntersuchung mit allen ihren Unsicherheiten darüber einzulassen, was von diesen Selbstzeugnissen auf Jesus selbst und was auf die Theologie der Urgemeinde zurückzuführen sei. Wir werden a priori anzunehmen haben, daß die Gemeinde der Jünger Jesu in der evangelischen Überlieferung ihren Glauben und ihre Auffassung von der messianischen Bedeutung der Person Jesu niedergelegt hat, auch dann, wenn sie vielfach echtes Material messianischer Selbstaussagen ihres Meisters nur weitergegeben, nicht geschaffen haben sollte. Denn die evangelische Überlieferung ist von vornherein vom Standpunkt einer messiasgläubigen Gemeinde entworfen und zu dem Zweck, von diesem Messiasglauben Zeugnis abzulegen.

Die Evangelien aber bieten reichlichen und wertvollen Stoff zur Beantwortung unserer Frage. Wir ordnen diesen Stoff am besten, wenn wir zunächst von der Frage ausgehen, welche messianischen Titel in erster Linie in der evangelischen Literatur auf Jesus angewandt werden. Denn — wir sahen es schon — mit den Titeln hängt vielfach die Sache auf das engste zusammen.

1. Der allgemeine Titel Χριστός findet sich verhältnismäßig selten in alter und echter evangelischer Überlieferung. Er steht als Selbstbezeichnung Jesu in den Logien nirgends, im Markusevangelium nur einmal 9_{41} ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε, und zu diesem Wortlaut scheint überdies Mt. 10_{42} (εἰς ὄνομα μαθητοῦ) die ursprüngliche Parallele zu bieten[1]. In der Anrede Jesus gegenüber finden wir den Titel an den bedeutsamen Stellen Mk. 8_{29} (Caesarea Philippi! — wenn irgendwo, so hier auf historische Überlieferung zurückgehend), 14_{61} (Frage des Hohenpriesters), 15_{32} (Verspottung am Kreuz)[2]. Ganz ungewöhnlich

---

[1]) Auch Mt. 23_{10} μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστιν εἷς ὁ Χριστός, — ist sichtlich Zusatz. Der Redaktor bezog offenbar 23_{8} (εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος) wegen des Parallelismus Mt. 23_{9} auf Gott (er wird in dieser Auffassung recht haben). Er vermißte dann die Erwähnung Jesu in diesem Zusammenhang und beseitigte in dem ziemlich ungeschickt formulierten Zusatz (beachte das singuläre καθηγητής!) den vermeintlichen Mangel.

[2]) Spätere Stellen Mt. 26_{68} 27_{17} u. $_{22}$ (Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν); Lk. $23_{2.39}$ $24_{26.46}$.

und einer Tertiärschicht der evangelischen Überlieferung angehörig ist endlich der Gebrauch von ὁ Χριστός (Mt. 11_2) oder gar von Ἰησοῦς Χριστός (Mt. 16_{21}) in der evangelischen Erzählung statt des einfachen Ἰησοῦς [1]). Denn hier ist Χριστός bereits zu einem seines eigentlichen Gehaltes beraubten Eigennamen geworden.

Gegenüber diesem seltenen Gebrauch von ὁ Χριστός in der evangelischen Literatur muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß in der Apg. Christos vielfach noch nicht als Eigenname, wie schon bei Paulus, sondern im Sinne des ursprünglichen Titels erscheint. In den 25 Stellen [2]), an denen das Wort Christos nach den handschriftlichen Zeugnissen gesichert ist, findet sich die Verbindung Ἰησοῦς Χριστός elfmal, doch nur in geprägten Formeln in der Zusammenstellung mit ὄνομα und κύριος. An den übrigen 14 Stellen aber wird es im Vollsinn des Messiastitels gebraucht; und von diesen 14 Stellen gehören acht der für uns in Betracht kommenden ersten Hälfte der Apg. an [3]). Ob sich von hier aus freilich irgend ein Schluß für den häufigen Gebrauch des Titels Χριστός in der Urgemeinde ergibt, ob wir es nicht hier nur mit einer litterarischen Eigentümlichkeit des Verfassers der Apg. zu tun haben, zumal sich diese durch die ganze Schrift hindurcherstreckt, muß dahingestellt bleiben. Doch läßt sich zu Gunsten der Apg. darauf hinweisen, daß der Titel Christos in der evangelischen Literatur, wenn auch selten, so doch gerade (s. u.) auf den Höhepunkten der Darstellung des Lebens Jesu (Cäsarea Philippi, Verhör vor dem Hohenpriester) erscheint. — Immerhin bleibt der spärliche Gebrauch dieser Bezeichnung in unserer evangelischen Literatur eine Beobachtung, die nicht übersehen werden darf.

2. Zu der Beobachtung, daß der Terminus Χριστός in der Verkündigung der urchristlichen Gemeinde keine dominierende Rolle spielt, fügen wir die andere hinzu, daß sich auch der Titel „Sohn Davids" in der älteren Schicht der evangelischen Überlieferung so gut wie gar nicht findet. In den Logien fehlt jede Spur von ihm. Im Mk.-Evang. findet sich die Anrede „Sohn Davids" nur einmal im Munde des Blinden von Jericho. Es läßt sich aber aus dem Zusammenhang nicht erweisen, daß vom Evangelisten dieser Anrede irgend eine besondere Bedeutung beigelegt werden soll. Vielmehr ist es charakteristisch, daß bei Jesu Einzug in Jerusalem Mk. 11_{10} zwar von der ἐρχομένη βασιλεία τοῦ

[1]) Vgl. auch die Überschrift des Markusevangeliums.

[2]) Ich benutze die Zusammenstellung Harnacks in seinen neuen Untersuchungen zur Apg. 1911. S. 72f.

[3]) $2_{31.36}$ $3_{18.20}$ 4_{26} 5_{42} 8_5 9_{22}.

πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ die Rede ist, Jesus selbst aber nicht als Davidssohn, sondern als ὁ ἐρχόμενος[1]) eingeführt wird[2]). Ja wir finden gar eine Stelle in unseren Evangelien, in der direkt gegen die Annahme der Davidssohnschaft Jesu polemisiert wird[3]). Denn das ist die Tendenz des schwerlich auf Jesus zurückzuführenden, vielmehr sichtlich die Spuren beginnender Gemeindedogmatik tragenden merkwürdigen Gesprächs Mk. 12_{35-37}: Es soll in dieser Perikope bestimmt die Meinung von der Davidssohnschaft Jesu zu Gunsten einer höheren Auffassung abgewiesen werden: Jesus ist nicht Davids Sohn, sondern Davids Herr[4]). — Der Verfasser des Barnabasbriefes hat die Tendenz der Stelle richtig verstanden (12_{10}): „Da nun zu erwarten war, daß sie (die jüdischen Sünder) sagen würden, der Christus sei ein Sohn Davids, so spricht David selbst, weil er den Irrtum der Sünder fürchtete und voraussah: der Herr sprach zu meinem Herrn" (Ps. 110). Diese Anschauung der völligen Abweisung des Davidssohn-Ideals ist freilich nicht durchgedrungen. In späterer Zeit, als überhaupt in der Würdigung der Person Jesu das spezifisch jüdisch-messianische Ideal zurücktrat und man auf die bestimmtere Erfassung dieses Ideals geringeren Wert legte, als hier vielmehr alle Einzelheiten unter den mechanischen Gesichtspunkt der erfüllten Weissagung traten, mußte natürlich Jesus Sohn Davids sein und auch in dieser Hinsicht der alttestamentlichen Prophetie Genüge leisten[5]). — Aber das fast völlige Schweigen der älteren Schicht der evangelischen Überlieferung beweist, daß man in der Urgemeinde dem Davidssohn-Ideal zum mindesten gleichgültig oder gar mißtrauisch gegenüber stand.

3. Das ist nun eine Beobachtung von nicht zu unterschätzender

---

[1]) Geheimnisvoller Messiastitel, in Anlehnung an Ps. 118_{26}f. entstanden; vgl. Mt. 11_{3}.

[2]) Anders Mt. $21_{9.15}$ Davidssohn, sonst noch in späteren Stellen des Mt. 12_{23} 15_{22}.

[3]) Vgl. hierzu die vortreffliche kleine Abhandlung Wredes: „Jesus als Davidssohn", Vorträge und Studien 1907 VI, S. 147—177.

[4]) Es kommt in diesem Zusammenhang übrigens nicht auf die „Echtheit" oder Unechtheit dieses Wortes an. Würde die Polemik gegen die Auffassung des Messias als des Davidssohnes auch von Jesus selbst stammen, so würde es doch für die Stimmung der Urgemeinde charakteristisch sein, daß sie diese Polemik weitergegeben hätte.

[5]) So urteilt bereits Paulus Rö. 1_{3} (vgl. II. Tim. 2_{8}). In dieser Tendenz sind die Stammbäume Jesu bei Mt. und Lk. geschaffen. Von ihr sind die Geburtslegenden beherrscht Mt. 1_{20}, Lk. $1_{27.32}$ $2_{4.11}$. Vgl. Apg. $2_{25.29.34}$ 13_{34}

Tragweite, die uns unmittelbar auf den Kern des ganzen Problems führt. Sie empfängt aber ihre Beleuchtung durch die nunmehr zu erörternde Tatsache, daß ein messianischer Titel tatsächlich die Darstellung unserer Evangelien beherrscht, nämlich der Terminus der Sohn des Menschen, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου[1]).

Freilich findet sich dieser Titel in unserer evangelischen Überlieferung nur im Munde Jesu. Er fehlt nicht nur völlig innerhalb der evangelischen Erzählung (das wäre nichts Besonderes, da auch die übrigen Titel, von ganz wenigen sekundären Ausnahmen abgesehen, hier nicht erscheinen), sondern auch in der Anrede anderer Personen an Jesus. — Man hat daher in diesem Tatbestand oft einen sicheren Beweis dafür gefunden, daß eben der Gebrauch dieses Titels auf Jesus selbst zurückzuführen sei. Dieser Schluß ist m. E. nicht stringent. Aber in diesem Zusammenhang geht uns diese Frage nach der „Echtheit" dieses Titels noch nichts an. Was hier zu beweisen steht, ist dies, daß der Titel in ungemein zahlreichen Fällen nicht Jesus selbst, sondern der Gemeindeüberlieferung entstammt, und daß wir, wenn irgendwo, so hier, in dem Bekenntnis zu Jesus als dem Menschensohn die Überzeugung der Urgemeinde vor uns haben.

Wir beginnnen mit den Fällen, in denen der Titel sich gleichsam in der tertiären Schicht evangelischer Überlieferung findet, d. h. seinen Ursprung der schriftstellerischen Willkür oder der besonderen Überlieferung eines der späteren Evangelisten sein Dasein verdankt[2]). Hierher gehört vor allem die Fassung der Frage von Caesarea Philippi bei Mt. 16_{13} τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Diese ungeschickte Formulierung, durch welche in der Frage die Antwort vorweggenommen wird, erledigt sich durch den Vergleich mit Mk. 8_{27}. Ebenso redet Mt. 16_{28} vom Kommen des Menschensohnes mit seinem Reich, während Mk. 9_{1} nur vom Kommen des Gottesreiches in Macht, Lk. 9_{27} einfach vom Kommen des Reiches Gottes spricht. Der bereits dogmatisch

[1]) Über den weiter hier in Betracht kommenden Titel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ kann wegen der besonderen hier vorliegenden Schwierigkeiten erst im 2. Kapitel gehandelt werden. Vorläufig sei nur darauf hingewiesen, daß auch er in den überlieferten Worten Jesu kaum eine Rolle spielt. Auch über Mt. 11_{27} wird erst weiter unten ausführlich gehandelt werden.

[2]) Es ist, soweit ich sehe, das Verdienst Wellhausens (Skizzen u. Vorarbeiten VI, S. 187—215), mit Energie darauf hingewiesen zu haben, an wie vielen Stellen der Titel Menschensohn erst in die evangelische Überlieferung eingedrungen ist.

anmutende Satz: „Der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu erretten“, findet sich Mt. 18_{11} und Lk. 9_{56} in einer nur von geringwertigen Handschriften getragenen Interpolation und hat seinen festen Platz nur in der Sonderperikope des Lukas 19_{10} — Lukas wiederum redet in der großen Gemeinderede 6_{22} von einer Verfolgung um des Menschensohnes willen, davon weiß Mt. 5_{11} noch nichts. Und diese Stelle Lk. 6_{22} ist besonders bedeutsam, weil sie mit jedem Wort spätere Verhältnisse der von der Synagoge verfolgten Gemeinde voraussetzt. Diese Gemeinde sammelt sich um das Bekenntnis zum Menschensohn und wird wegen dieses Bekenntnisses verfolgt. Die Schlußworte der großen eschatologischen Rede bei Lukas (21_{36}): σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου werden von keinem der beiden Seitenreferenten bestätigt. Ebenso ist Lk. 22_{48}: „Warum verrätst du den Menschensohn mit einem Kuß“, singulär. Zu dieser spätesten Schicht evangelischer Überlieferung gehört auch die sekundäre Deutung eines bereits sekundären Gleichnisses (vom Unkraut im Weizen), in welchem der Menschensohn zweimal vorkommt $13_{37.\,41}$, und ebenso das Gleichnis Mt. 25_{31} ff. mit dem Kolossalgemälde vom Weltrichtertum des Menschensohnes, von dem noch weiter unten gehandelt wird. — Die dogmatische Bemerkung vom Leiden und Sterben des Menschensohnes Lk. 24_{7} steht innerhalb eines ersichtlich späteren Abschnittes, der die deutliche Tendenz zeigt, die Überlieferung von der Erscheinung des Auferstandenen in Galilaea zurückzudrängen; Lk. 17_{22} (es kommen Tage, da ihr euch sehnen werdet, einen von den Tagen des Menschensohnes zu sehen), ist überleitende Bemerkung des Evangelisten zu dem Logion der Quelle 17_{24}. — Ähnlich wird auch der rätselhafte und ungeschickte Zusatz zu der Sonderperikope Lk. 18_{8b} zu beurteilen sein: Wird auch der Menschensohn, wann er kommt, auf Erden den Glauben[1]) finden?

Ähnlich lassen sich aber auch auf Grund einfacher literarischer Indizien in unserer älteren Überlieferung, im Markusevangelium und in den Logien einige der noch übrigbleibenden Stellen einer sekundären Bearbeitung zuweisen. So unterbricht (ganz abgesehen von dem im Munde Jesu unmöglichen Schriftbeweis für seinen Tod [s. u.]) Mk. 9_{12b}: „Wie steht über den Menschensohn geschrieben? Daß er viel leide und verworfen werde“ — derartig störend den guten Zusammenhang zwischen 12a und 13, daß er als eine aus Mt. 17_{12b} eingedrungene

[1]) Man beachte hier den späteren, unserer evangelischen Literatur sonst fremden Begriff vom Glauben.



Interpolation angesehen werden muß. Und wiederum erweist sich diese Matthäusstelle als ein sekundärer Zusatz zum alten Markustext. Auch der Befehl Jesu beim Abstieg von dem Verklärungsberg, daß die Jünger ihr Erlebnis niemand erzählen sollten, bis der „Menschensohn" von den Toten auferstanden sei $9_{9f.}$, ist sichtlich ein sekundärer Nachtrag und fällt unter dieselbe Beurteilung wie Mk. 16_{8} („Sie sagten niemanden etwas, denn sie fürchteten sich")[1]).

Besonders beachtenswert aber sind die Stellen, in welchen durch einen Vergleich unserer ältesten Quellen, der Logien und des Markusevangeliums, noch ein späteres sekundäres Eindringen des Menschensohntitels erwiesen werden kann. So hat in dem Logion von dem Lohn des Bekenntnisses offenbar Matthäus $10_{32f.}$ mit dem vierfachen „Ich": wer mich bekennt, den will ich bekennen — wer mich verleugnet, den will ich verleugnen, den ursprünglichen Wortlaut seiner Quelle (der Logia) bewahrt. Mk. 8_{38} ist durch Einfügung des Menschensohntitels in der zweiten Hälfte die Unform entstanden: „wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen"[2]). Diese Form hat dann wieder die Markusparallelen Lk. 9_{26} (Mt. 16_{27}) und gar innerhalb des Logienzusammenhanges die Stelle Lk. 12_{8} beeinflußt. Erweist sich hier Markus der Logienüberlieferung gegenüber sekundär, so ist das Umgekehrte der Fall bei dem Logion vom Jonaszeichen Mt. $12_{39f.}$=Lk. $11_{29f.}$ Hier hat die Matthäus und Lukas gemeinsame Quelle in das bei Mk. in seiner ursprünglichen Form überlieferte Wort (8_{12} εἰ δοθήσεται σημεῖον) die Jonasklausel erst eingebracht[3]), und dann das Zeichen des Propheten Jonas irgendwie auf das Zeichen, das der „Menschensohn" diesem Geschlecht geben soll, gedeutet[4]).

---

[1]) Die Bemerkungen wollen beide Male erklären, weshalb die betreffende vorausgegangene Erzählung erst in späterer Zeit allgemein bekannt geworden ist, enthalten also zugleich einen Hinweis auf die relativ späte Bildung der legendarischen Berichte, in denen sie vorkommen. — Vgl. übrigens zu Mk. 9_{9}f. die einfache (ursprüngliche?) Darstellung Lk. 9_{36}b.

[2]) Auf Grund dieser Stelle annehmen, daß Jesus selbst von dem Messias-Menschensohn als einer fremden Person geredet habe, heißt doch die nächstliegende Erklärung zu Gunsten einer sehr gewagten und fernerliegenden gewaltsam zurückdrängen.

[3]) Die Erwähnung des Jonas stammt aus der folgenden, mit unserem Wort künstlich verbundenen Perikope.

[4]) Daß Lk. dabei, ohne es bereits auszusprechen, ebenso wie Mt., der es ausdrücklich sagt (also wohl auch schon die gemeinsame Quelle), an das Zeichen von Tod und Auferstehung denkt, ist mir wahrscheinlich.

Eine der wichtigsten Beobachtungen der synoptischen Kritik, die auch für unsere Frage besonders einschlägig ist, läßt sich weiter durch einen Vergleich von Mk. 10_{41-45} mit Lk. 22_{24-27} machen. Denn auf Grund dieses Vergleiches stellt sich heraus, daß das dogmatisch so stark belastete Logion Mk. 10_{45}: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben", seine einfache Urform in dem Wort „ich bin in eurer Mitte wie der Dienende (Lk. 22_{27})" hat[1]).

Ganz deutlich ist auch das Logion Mt. 12_{32}=Lk. 12_{10} von der Lästerung gegen den Menschensohn ein späteres Gemeindewort. Die Gemeinde der Jünger Jesu erklärt hier die Lästerung gegen den in ihnen wirksamen Wundergeist (man beachte den Zusammenhang) für eine unvergebbare Sünde. Den fernen (im Himmel weilenden) Menschensohn mag man allenfalls lästern, aber nicht den gegenwärtig wirksamen Geist! Mk. 3_{28} erscheint das Logion in anderem (ursprünglicherem?) Zusammenhang, und hier fehlt noch jede Beziehung auf den Menschensohn[2]).

Es bleiben nunmehr sowohl im Markusevangelium wie in den Logien eine Reihe von Stellen, an denen der Menschensohntitel vorkommt, ohne daß er durch so einfache Gründe äußerer Literarkritik sich beseitigen ließe. Die Beobachtung ist bedeutsam — und namentlich fällt hier auch die doppelte Bezeugung des Markusevangeliums und der Logien ins Gewicht — denn sie beweist unzweideutig, daß der Titel der ältesten und primären Schicht der Gemeindeüberlieferung angehört. Andererseits aber wird das Urteil aufrecht erhalten bleiben müssen, daß wir im wesentlichen auch hier älteste Gemeindedogmatik und nicht eigenstes Selbstzeugnis Jesu besitzen.

Zunächst zerfallen, wie von vielen Seiten beobachtet ist, diese Selbstaussagen Jesu wieder in zwei Gruppen. In der einen spricht Jesus

[1]) Lk. vertritt hier wahrscheinlich Logienüberlieferung, vgl. auch Lk. 22_{29-30} u. Mt. 19_{28}. Man achte besonders auf den Parallelismus des ganzen Zusammenhanges bei Mk. und Lk. — Mk. hat durch den künstlichen Übergang 10_{40} die Logienperikope 10_{41-44} mit dem vorhergehenden verbunden. Das dogmatische Wort Mk. 10_{45} entstand aus dem von Lk. überlieferten Text durch folgende Operation: 1. Einfügung des Menschensohntitels, 2. Einfügung der geläufigen Formel mit ἦλθεν, 3. Einbringung des Gegensatzes „οὐ διακονηθῆναι ἀλλά", 4. Glossierung des διακονῆσαι durch den Hinweis auf den Opfertod.

[2]) Mk. erscheint in dem ganzen Zusammenhang 3_{22-30} zwar als durchaus abhängig von den Logien (s. u.). In diesen Zusammenhang aber hat er das ursprünglich kaum hierhergehörige Wort von der Lästerung des Geistes in einer älteren Fassung, als Mt.—Lk. es bieten, eingesprengt.



von seiner Menschensohnwürde als einem gegenwärtigen Tatbestand, gibt sich öffentlich vor allem Volk als der Menschensohn kund und beansprucht als solcher Rechte, die er gegenwärtig ausübt. Dahin würden die Stellen gehören: Der Menschensohn hat Macht, auf Erden Sünden zu vergeben Mk. 2_{10}; der Menschensohn ist Herr über den Sabbat Mk. 2_{28}; der Menchensohn hat nicht, wo er sein Haupt niederlege Mt. 8_{20} = Lk. 9_{58}; es kam der Menschensohn (im Gegensatz zu Johannes dem Täufer), aß und trank ꝛc. Mt. 11_{18}ff. Lk. 7_{33}f. Hier hat man bereits seit langem und mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß es schwer denkbar sei, daß Jesus im Anfang seiner Wirksamkeit ohne irgend welche Kautelen öffentlich und vor allem Volk sich in dieser Weise mit dem doch in der spätjüdischen Literatur bekannten Titel des Menschensohnes[1]) als Messias habe bezeichnen können. Das stimmt mit alledem nicht überein, was wir sonst aus den Evangelien über die Zurückhaltung, die Jesus mit seinem Messiasbewußtsein geübt, wissen; es stimmt besonders nicht zu dem Akzent, der im Markusevangelium, sei es mit oder ohne Absicht des Evangelisten, ganz sichtlich auf dem Bekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi ruht. Und vor allem, wenn der Menschensohn, wie jetzt wohl allgemein zugestanden wird, nur den überweltlichen transzendenten Messias bedeuten kann, so ist nicht zu erklären, wie Jesus schon in der Gegenwart das Prädikat und die Rechte des Menschensohnes für sich beanspruchen könne. Daher ist man weithin geneigt, diese ganze Serie von Selbstaussagen Jesu ebenfalls der Kritik preiszugeben, wie man sich nun auch die Entstehung dieser Gemeindeüberlieferung erklären möge[2]).

Es bleibt noch die zweite Gruppe von Selbstzeugnissen. Hier ist in der Tat der eschatologische Charakter des Menschensohntitels gewahrt. Jesus redet hier im Kreis seiner Vertrauten und einmal im letzten offiziellen Verhör in geheimnisvollen Andeutungen (und daher auch in

---

[1]) Die Versuche, der spätjüdischen Literatur die Bekanntschaft mit dem Titel abzusprechen, halte ich für gänzlich fehlgeschlagen. Vgl. Bousset, Religion d. Judent.[2] S. 305 f.

[2]) Vgl. besonders H. Weinel in der fein abwiegenden Darstellung seiner Theologie des neuen Testaments S. 189 ff. — Weithin ist gerade bei diesen Stellen der Versuch üblich, sie als sprachliche Mißverständnisse (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ἄνθρωπος) zu erklären. Das scheint mir für Mk. 2_{10} ganz unmöglich (trotz der seltsamen Bestätigung, die Mt. 9_{8} für diese These zu bieten scheint). In diese Perikope hat die dogmatische Bearbeitung sehr viel tiefer eingegriffen (s. u.). Möglich erscheint mir die Vermutung bei den Worten Mk. 2_{28}, Mt. 8_{20} = Lk. 9_{58} und eventuell Mt. 11_{19} (es kam „ein Mensch“, aß und trank).

der dritten Person) von seiner künftigen Stellung in der Würde des Menschensohnes und von seinem Tode als dem Durchgangspunkte zu dieser künftigen Würdestellung. Es liegt mir fern, die schwierige und nie ganz zu lösende Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu in diesem Zusammenhang aufzunehmen, in welchem sie doch nur eine indirekte und sekundäre Bedeutung hat. Ich meine aber doch, daß eine Untersuchung der in Betracht kommenden Stellen zu dem Ergebnis führt, daß wir in ihnen wesentlich spätere Überlieferung d. h. Gemeindetheologie haben. Daß die im Markusevangelium in einer fast stereotypen Formulierung wiederkehrenden dreimaligen Leidensweissagungen (8_{31} 9_{31} 10_{33}), die ihr Akumen durch den Titel Menschensohn erhalten, so wie sie vorliegen, durchaus den Eindruck schematisierender und dogmatisierender Bearbeitung machen, dürfte weithin zugestanden sein. Demselben Bedenken unterliegen auch die Weissagungen Mk. $14_{21.\ 41}$[1]), die einen ganz ähnlichen Charakter tragen. Der Hinweis auf den Menschensohn Mk. 13_{26}f. steht in jenen eschatologischen Ausführungen, welche man in weiten Kreisen als aus einer jüdischen oder juden-christlichen Apokalypse stammend anzusehen gewohnt ist. Das Drohwort, mit dem Jesus nach Mk. 14_{62} sich im Verhör an seine Gegner wendet, steht vollkommen überraschend[2]) und disharmonisch in einem Zusammenhange, in welchem es sich um das Ja und Nein der Frage gegenüber handelt, ob er der Christos sei. Und selbst diese Gipfelung des Prozesses Jesu in der Messiasfrage des Hohenpriesters unterliegt schweren historischen Bedenken, die uns weiter unten im Zusammenhang beschäftigen werden. Es bleiben noch die Stellen in der eschatologischen Rede der Logia. Mt. 24_{27} = Lk. 17_{23} f.; Mt. $24_{37.\ 39}$ = Lk. $17_{26.\ 30}$[3]). Aber auch hier erhebt sich die Frage, ob man es wirklich für psychologisch denkbar halten möchte, daß Jesus seine künftige Erscheinung mit dem Aufflammen eines Blitzes, der von einem Ende der Erde zum anderen strahlt, ver-

---

[1]) Vgl. Mk. 14_{21} den ganz sekundären allgemeinen Hinweis auf die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung (s. u.). – 14_{41} hat seine Parallele zwar bei Mt. aber nicht bei Lk.

[2]) Norden, Agnostos Theos S. 194 f. hebt den ekstatischen Charakter dieses mit ἐγώ εἰμι beginnenden Bekenntnisses hervor und verweist auf die Schilderung der syrischen Wanderpropheten des Celsus (bei Origines VII 9) mit ihrem Bekenntnis ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον · ἥκω δέ, ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται ... καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ᾽ οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα.

[3]) Mt. 24_{44} = Lk. 12_{40} ist wohl eine Dublette zu der einfacheren und bildlichen Fassung Mk. 13_{35}.

glichen haben könnte, d. h. doch eigentlich, ob er seine eigene Person zum Mythus gemacht hätte. Auch wird schon hier die Frage aufgeworfen werden dürfen, die in ihrer ganzen Tragweite uns weiter unten beschäftigen wird, ob Jesus wirklich selbst, wie es in den Lukasstellen geschieht, von einem Tage des Menschensohnes gesprochen haben und somit „seinen" Tag an Stelle des alttestamentlichen „Tag Jahwes" gesetzt haben könne, oder ob er wirklich, wie Matthäus will, von seiner eigenen Parusie an Stelle der Parusie des allmächtigen Richtergottes gesprochen habe [1]).

Doch kann diese kritische Betrachtung hier noch nicht bis zum Ende durchgeführt werden, ohne daß wir dem Gang der Untersuchung vorgreifen. Es mag daher vorläufig zugestanden werden, daß vielleicht diese und jene Menschensohnstelle aus dem Munde Jesu selbst stamme. Aber dem Eindruck wird man sich nicht verschließen können, daß wir in dem Gros der Menschensohnworte den Niederschlag der Theologie der Urgemeinde vor uns haben. Das ist der sichere und gegebene Ausgangspunkt. Unsicher bleibt es schon jetzt, ob und wie weit einige der Menschensohnäußerungen auf Jesus selbst zurückzuführen seien.

4. Wir stehen an diesem Punkt vor einer Tatsache von eminenter Wichtigkeit für die Geschichte des Christusglaubens, die es nunmehr weiter zu verfolgen gilt. Zu dem Ende gilt es, zunächst über Herkunft, Bedeutung und Tragweite des ~~Artikels~~ Menschensohn ins klare zu kommen. Wir können an diesen Punkten auf einem Fundament weiter arbeiten, das durch vielfache und gründliche Erforschung von den verschiedensten Seiten her sicher gelegt ist.

Was zunächst die sprachliche Bedeutung des Titels betrifft, so entspricht ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου aramäischem בַּר אֱנָשָׁא (=hebr. בֶּן־הָאָדָם). Über die sprachliche Bedeutung dieses Terminus haben vor allem Wellhausens Untersuchungen Licht verbreitet [2]). Nach Wellhausen bedeutet bar 'nascha im aramäischen Sprachgebrauch nichts anderes als

---

[1]) Es bleibt, so weit ich sehe, nur noch das Wort Mt. 10₂₃ übrig. „Ihr werdet nicht alle Städte Judas durchwandert haben, bis der Menschensohn kommt." Das Wort macht wegen seines beschränkten Partikularismus einen sehr alten Eindruck und wird den Logien zuzuschreiben sein. — Aber es versetzt uns doch eher in die Zeit der beginnenden Missionstätigkeit der Urgemeinde als in das Leben Jesu.

[2]) Israelitisch-jüdische Geschichte; vgl. vor allem die Auseinandersetzung mit Dalmans Angriffen, Skizzen u. Vorarbeiten VI, p V—VII auch S. 187—215.

der Mensch im bestimmten Einzelfall. אֱנָשָׁא ist, wie er besonders deutlich gemacht hat, ein Wort mit generischem Sinn und bedeutet die Gattung Mensch. Will der Aramäer einen einzelnen Menschen bezeichnen, so muß er entweder ein anderes Wort wählen (z. B. גַּבְרָא der Mann, אִתְּתָא die Frau), oder sich jener Umschreibung bedienen. Wie in unserer Sprache das Wort Vieh generisch ist und wir sagen müssen: ein Stück Vieh, dies, jenes Stück Vieh, mehrere Stück Vieh, so sagt der Aramäer ein Menschensohn (בַּר אֱנָשׁ), dieser, jener Menschensohn (הָהוּא בַּר אֱנָשָׁא), Menschensöhne (בְּנֵי אֱנָשָׁא), und so muß denn auch der Ausdruck „der" Menschensohn בַּר אֱנָשָׁא in diesem Zusammenhang erklärt werden[1]). Aus diesem Tatbestand haben nun Wellhausen und andere Forscher, die ihm folgten[2]), den Schluß gezogen, daß der Titel „Menschensohn" Jesus abzusprechen sei, weil ein solcher Titel auf aramäischem Sprachgebiet nie existiert habe und aus sprachlichen Gründen nicht habe existieren können. Es sei nicht einzusehen, wie das ganz farblose „der Mensch" (und nichts anderes bedeute bar 'nascha = ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) je den Sinn einer messianischen Würdebezeichnung habe gewinnen können. Vielmehr liege hier ein auf griechischem Sprachboden erst durch (falsche) Übersetzung „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (st. ἄνθρωπος)" entstandenes Mißverständnis vor[3]).

Doch kann dieser Schlußfolgerung keinerlei Beweiskraft zugestanden werden. Es erheben sich gegen sie zunächst sprachliche Bedenken. Dalman hat in seinen scharfen Ausführungen gegen Wellhausen[4])

[1]) Die Ausdeutung des Ausdruckes im Sinne von Idealmensch oder der Mensch im Gegensatz zum Juden ist natürlich ausgeschlossen. Wenn eine solche Idee überhaupt in dem betreffenden Milieu möglich gewesen wäre, so hätte sie eben nicht durch den Terminus בַּר אֱנָשָׁא sondern durch einfaches אֱנָשָׁא zum Ausdruck gebracht werden müssen.

[2]) Vor allem Lietzmann, Der Menschensohn 1896. Eerdmans Theol. Tijdschr. 1894. 165 ff.

[3]) Indem Wellhausen und Lietzmann die Entstehung des Titels Menschensohn auf griechischen Sprachboden verlegen, gehen sie an einem eminent wichtigen Datum für die Erkenntnis der messianischen Theologie des Urchristentums vorüber. — Gegen diese Behandlung der Frage protestiert m. E. auch die synoptische Überlieferung, welche beweist, daß der Titel zum Urbestand palästinensischer Überlieferung gehörte.

[4]) Vgl. Dalman, Worte Jesu, S. 191—197. In der allgemeinen sprachlichen Beurteilung (אֱנָשׁ generisch; בַּר אֱנָשׁ „ein Glied der Gattung Mensch"; בַּר אֱנָשָׁא die Determination von בַּר אֱנָשׁ; Eintreten von גְּבַר als Ersatzform für Bezeichnung eines einzelnen Menschen) kommt D. ganz nahe an das Urteil Wellhausens heran, nur daß er die allgemeinen Grundsätze weniger bestimmt herausarbeitet und mehr empirisch lexikographisch verfährt. Vgl. Wellhausens schon oben zitierte Replik.

von seiner Menschensohnwürde als einem gegenwärtigen Tatbestand, gibt sich öffentlich vor allem Volk als der Menschensohn kund und beansprucht als solcher Rechte, die er gegenwärtig ausübt. Dahin würden die Stellen gehören: Der Menschensohn hat Macht, auf Erden Sünden zu vergeben Mk. 2_{10}; der Menschensohn ist Herr über den Sabbat Mk. 2_{28}; der Menchensohn hat nicht, wo er sein Haupt niederlege Mt. 8_{20} = Lk. 9_{58}; es kam der Menschensohn (im Gegensatz zu Johannes dem Täufer), aß und trank rc. Mt. 11_{18} ff. Lk. 7_{33} f. Hier hat man bereits seit langem und mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß es schwer denkbar sei, daß Jesus im Anfang seiner Wirksamkeit ohne irgend welche Kautelen öffentlich und vor allem Volk sich in dieser Weise mit dem doch in der spätjüdischen Literatur bekannten Titel des Menschensohnes[1]) als Messias habe bezeichnen können. Das stimmt mit alledem nicht überein, was wir sonst aus den Evangelien über die Zurückhaltung, die Jesus mit seinem Messiasbewußtsein geübt, wissen; es stimmt besonders nicht zu dem Akzent, der im Markusevangelium, sei es mit oder ohne Absicht des Evangelisten, ganz sichtlich auf dem Bekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi ruht. Und vor allem, wenn der Menschensohn, wie jetzt wohl allgemein zugestanden wird, nur den überweltlichen transzendenten Messias bedeuten kann, so ist nicht zu erklären, wie Jesus schon in der Gegenwart das Prädikat und die Rechte des Menschensohnes für sich beanspruchen könne. Daher ist man weithin geneigt, diese ganze Serie von Selbstaussagen Jesu ebenfalls der Kritik preiszugeben, wie man sich nun auch die Entstehung dieser Gemeindeüberlieferung erklären möge[2]).

Es bleibt noch die zweite Gruppe von Selbstzeugnissen. Hier ist in der Tat der eschatologische Charakter des Menschensohntitels gewahrt. Jesus redet hier im Kreis seiner Vertrauten und einmal im letzten offiziellen Verhör in geheimnisvollen Andeutungen (und daher auch in

---

[1]) Die Versuche, der spätjüdischen Literatur die Bekanntschaft mit dem Titel abzusprechen, halte ich für gänzlich fehlgeschlagen. Vgl. Bousset, Religion d. Judent.[2] S. 305 f.

[2]) Vgl. besonders H. Weinel in der fein abwiegenden Darstellung seiner Theologie des neuen Testaments S. 189 ff. – Weithin ist gerade bei diesen Stellen der Versuch üblich, sie als sprachliche Mißverständnisse (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ἄνθρωπος) zu erklären. Das scheint mir für Mk. 2_{10} ganz unmöglich (trotz der seltsamen Bestätigung, die Mt. 9_{8} für diese These zu bieten scheint). In diese Perikope hat die dogmatische Bearbeitung sehr viel tiefer eingegriffen (s. u.). Möglich erscheint mir die Vermutung bei den Worten Mk. 2_{28}, Mt. 8_{20} = Lk. 9_{58} und eventuell Mt. 11_{19} (es kam „ein Mensch", aß und trank).

der dritten Person) von seiner künftigen Stellung in der Würde des Menschensohnes und von seinem Tode als dem Durchgangspunkte zu dieser künftigen Würdestellung. Es liegt mir fern, die schwierige und nie ganz zu lösende Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu in diesem Zusammenhang aufzunehmen, in welchem sie doch nur eine indirekte und sekundäre Bedeutung hat. Ich meine aber doch, daß eine Untersuchung der in Betracht kommenden Stellen zu dem Ergebnis führt, daß wir in ihnen wesentlich spätere Überlieferung d. h. Gemeindetheologie haben. Daß die im Markusevangelium in einer fast stereotypen Formulierung wiederkehrenden dreimaligen Leidensweissagungen (8_{31} 9_{31} 10_{33}), die ihr Akumen durch den Titel Menschensohn erhalten, so wie sie vorliegen, durchaus den Eindruck schematisierender und dogmatisierender Bearbeitung machen, dürfte weithin zugestanden sein. Demselben Bedenken unterliegen auch die Weissagungen Mk. $14_{21.\,41}$ [1]), die einen ganz ähnlichen Charakter tragen. Der Hinweis auf den Menschensohn Mk. $13_{26\,f.}$ steht in jenen eschatologischen Ausführungen, welche man in weiten Kreisen als aus einer jüdischen oder juden-christlichen Apokalypse stammend anzusehen gewohnt ist. Das Drohwort, mit dem Jesus nach Mk. 14_{62} sich im Verhör an seine Gegner wendet, steht vollkommen überraschend [2]) und disharmonisch in einem Zusammenhange, in welchem es sich um das Ja und Nein der Frage gegenüber handelt, ob er der Christos sei. Und selbst diese Gipfelung des Prozesses Jesu in der Messiasfrage des Hohenpriesters unterliegt schweren historischen Bedenken, die uns weiter unten im Zusammenhang beschäftigen werden. Es bleiben noch die Stellen in der eschatologischen Rede der Logia. Mt. 24_{27} = Lk. $17_{23\,f.}$; Mt. $24_{37.\,39}$ = Lk. $17_{26.\,30}$ [3]). Aber auch hier erhebt sich die Frage, ob man es wirklich für psychologisch denkbar halten möchte, daß Jesus seine künftige Erscheinung mit dem Aufflammen eines Blitzes, der von einem Ende der Erde zum anderen strahlt, ver-

---

[1]) Vgl. Mk. 14_{21} den ganz sekundären allgemeinen Hinweis auf die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung (s. u.). — 14_{41} hat seine Parallele zwar bei Mt. aber nicht bei Lk.

[2]) Norden, Agnostos Theos S. 194 f. hebt den ekstatischen Charakter dieses mit ἐγώ εἰμι beginnenden Bekenntnisses hervor und verweist auf die Schilderung der syrischen Wanderpropheten des Celsus (bei Origines VII 9) mit ihrem Bekenntnis ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον· ἥκω δέ, ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται . . . καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα.

[3]) Mt. 24_{44} = Lk. 12_{40} ist wohl eine Dublette zu der einfacheren und bildlichen Fassung Mk. 13_{35}.

glichen haben könnte, d. h. doch eigentlich, ob er seine eigene Person zum Mythus gemacht hätte. Auch wird schon hier die Frage aufgeworfen werden dürfen, die in ihrer ganzen Tragweite uns weiter unten beschäftigen wird, ob Jesus wirklich selbst, wie es in den Lukasstellen geschieht, von einem Tage des Menschensohnes gesprochen haben und somit „seinen“ Tag an Stelle des alttestamentlichen „Tag Jahwes“ gesetzt haben könne, oder ob er wirklich, wie Matthäus will, von seiner eigenen Parusie an Stelle der Parusie des allmächtigen Richtergottes gesprochen habe[1]).

Doch kann diese kritische Betrachtung hier noch nicht bis zum Ende durchgeführt werden, ohne daß wir dem Gang der Untersuchung vorgreifen. Es mag daher vorläufig zugestanden werden, daß vielleicht diese und jene Menschensohnstelle aus dem Munde Jesu selbst stamme. Aber dem Eindruck wird man sich nicht verschließen können, daß wir in dem Gros der Menschensohnworte den Niederschlag der Theologie der Urgemeinde vor uns haben. Das ist der sichere und gegebene Ausgangspunkt. Unsicher bleibt es schon jetzt, ob und wie weit einige der Menschensohnäußerungen auf Jesus selbst zurückzuführen seien.

4. Wir stehen an diesem Punkt vor einer Tatsache von eminenter Wichtigkeit für die Geschichte des Christusglaubens, die es nunmehr weiter zu verfolgen gilt. Zu dem Ende gilt es, zunächst über Herkunft, Bedeutung und Tragweite des Artikels Menschensohn ins klare zu kommen. Wir können an diesen Punkten auf einem Fundament weiter arbeiten, das durch vielfache und gründliche Erforschung von den verschiedensten Seiten her sicher gelegt ist.

Was zunächst die sprachliche Bedeutung des Titels betrifft, so entspricht ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου aramäischem בַּר אֱנָשָׁא (=hebr. בֶּן־הָאָדָם). Über die sprachliche Bedeutung dieses Terminus haben vor allem Wellhausens Untersuchungen Licht verbreitet[2]). Nach Wellhausen bedeutet bar 'nascha im aramäischen Sprachgebrauch nichts anderes als

[1]) Es bleibt, so weit ich sehe, nur noch das Wort Mt. 10_{23} übrig. „Ihr werdet nicht alle Städte Judas durchwandert haben, bis der Menschensohn kommt.“ Das Wort macht wegen seines beschränkten Partikularismus einen sehr alten Eindruck und wird den Logien zuzuschreiben sein. — Aber es versetzt uns doch eher in die Zeit der beginnenden Missionstätigkeit der Urgemeinde als in das Leben Jesu.

[2]) Israelitisch-jüdische Geschichte; vgl. vor allem die Auseinandersetzung mit Dalmans Angriffen, Skizzen u. Vorarbeiten VI, p V—VII auch S. 187—215.

der Mensch im bestimmten Einzelfall. אֱנָשָׁא ist, wie er besonders deutlich gemacht hat, ein Wort mit generischem Sinn und bedeutet die Gattung Mensch. Will der Aramäer einen einzelnen Menschen bezeichnen, so muß er entweder ein anderes Wort wählen (z. B. גַּבְרָא der Mann, אִתְּתָא die Frau), oder sich jener Umschreibung bedienen. Wie in unserer Sprache das Wort Vieh generisch ist und wir sagen müssen: ein Stück Vieh, dies, jenes Stück Vieh, mehrere Stück Vieh, so sagt der Aramäer ein Menschensohn (בַּר אֱנָשׁ), dieser, jener Menschensohn (הַהוּא בַּר אֱנָשָׁא), Menschensöhne (בְּנֵי אֱנָשָׁא), und so muß denn auch der Ausdruck „der" Menschensohn בַּר אֱנָשָׁא in diesem Zusammenhang erklärt werden[1]). Aus diesem Tatbestand haben nun Wellhausen und andere Forscher, die ihm folgten[2]), den Schluß gezogen, daß der Titel „Menschensohn" Jesus abzusprechen sei, weil ein solcher Titel auf aramäischem Sprachgebiet nie existiert habe und aus sprachlichen Gründen nicht habe existieren können. Es sei nicht einzusehen, wie das ganz farblose „der Mensch" (und nichts anderes bedeute bar 'nascha = ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) je den Sinn einer messianischen Würdebezeichnung habe gewinnen können. Vielmehr liege hier ein auf griechischem Sprachboden erst durch (falsche) Übersetzung „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (st. ἄνθρωπος)" entstandenes Mißverständnis vor[3]).

Doch kann dieser Schlußfolgerung keinerlei Beweiskraft zugestanden werden. Es erheben sich gegen sie zunächst sprachliche Bedenken. Dalman hat in seinen scharfen Ausführungen gegen Wellhausen[4])

[1]) Die Ausdeutung des Ausdruckes im Sinne von Idealmensch oder der Mensch im Gegensatz zum Juden ist natürlich ausgeschlossen. Wenn eine solche Idee überhaupt in dem betreffenden Milieu möglich gewesen wäre, so hätte sie eben nicht durch den Terminus בַּר אֱנָשָׁא sondern durch einfaches אֱנָשָׁא zum Audruck gebracht werden müssen.

[2]) Vor allem Lietzmann, Der Menschensohn 1896. Eerdmans Theol. Tijdschr. 1894. 165 ff.

[3]) Indem Wellhausen und Lietzmann die Entstehung des Titels Menschensohn auf griechischen Sprachboden verlegen, gehen sie an einem eminent wichtigen Datum für die Erkenntnis der messianischen Theologie des Urchristentums vorüber. — Gegen diese Behandlung der Frage protestiert m. E. auch die synoptische Überlieferung, welche beweist, daß der Titel zum Urbestand palästinensischer Überlieferung gehörte.

[4]) Vgl. Dalman, Worte Jesu, S. 191—197. In der allgemeinen sprachlichen Beurteilung (אֱנָשׁ generisch; בַּר אֱנָשׁ „ein Glied der Gattung Mensch"; בַּר אֱנָשָׁא die Determination von בַּר אֱנָשׁ; Eintreten von גְּבַר als Ersatzform für Bezeichnung eines einzelnen Menschen) kommt D. ganz nahe an das Urteil Wellhausens heran, nur daß er die allgemeinen Grundsätze weniger bestimmt herausarbeitet und mehr empirisch lexikographisch verfährt. Vgl. Wellhausens schon oben zitierte Replik.

zwar dessen sprachliche Grundthesen nicht zu erschüttern vermocht; aber an einem Punkt bleiben seine Ausführungen im höchsten Maße beachtenswert. Denn D. weist nach, daß in einer ganzen Reihe von ihm untersuchter Dialekte (mit Ausnahme freilich gerade des Jüdisch-Galiläischen und des Christlich-Palästinensischen) der Ausdruck bar 'nasch kaum vorkomme, und als altertümlich-dichterisch empfunden werde, daß ferner das determinierte bar 'nascha auf diesem Sprachgebiet ganz unerhört sei. Ist das richtig, waren also hier für das singularische „Mensch“ (im indeterminierten oder determinierten Sinn) Ersatzformen, wie (der) Mann, (die) Frau üblich, so ist damit allerdings die Möglichkeit gegeben, daß ein ganz ungewöhnliches bar 'nascha einen terminologischen Sinn annehmen konnte, ohne daß dadurch auch nur die Gefahr eines Mißverständnisses herbeigeführt worden wäre.

Aber selbst wenn D. nicht recht hätte und bar 'nascha im allgemeinen Sprachgebrauch zunächst gar nicht anders empfunden wurde als ein Ausdruck für den einzelnen (determinierten) Menschen, so ist schlechterdings nicht einzusehen, warum nicht unter bestimmten Voraussetzungen auch eine ganz allgemeine Wendung wie der Mensch zu einem messianischen Terminus hätte werden können. Die jüdische Apokalyptik liebt es, derartige geheimnisvolle Rätselworte zu prägen. Wir finden in ihr Ausdrücke für den Messias wie הַבָּא ὁ ἐρχόμενος, der Sproß (Zemach, ἀνατολή), oder gar (in späterer Überlieferung) der Aussätzige [1])!

Und die Voraussetzungen, unter denen dieser Terminus entstehen konnte, liegen innerhalb der jüdischen Apokalyptik in der Tat vor. Es wird dabei sein Bewenden haben, daß der Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου letztlich aus der Danielweissagung (7₁₃) zu verstehen ist. Hier schaut der Seher, nachdem er das Weltreich in Gestalt furchtbarer Tiere hat auftreten lassen, das israelitische Reich in dem Bilde eines Menschen, der vor Gottes Thron gebracht wurde „Und siehe, da kam es mit den Wolken des Himmels in Gestalt eines Menschen (כבר אנש) und wurde vor den Alten gebracht . . . . . und ihm wurde Macht und Ehre und Herrschaft gegeben.“ Ist bei Daniel selbst der Menschengestaltige [2]) auch

[1]) Bousset, Religion d. Judentums² 305₁.

[2]) Die Frage, ob nicht dem danielischen, eschatologischen Gemälde eine mythische persönliche Figur des „Menschen“ zu Grunde liegt, die dann bei Daniel bereits künstlich symbolisiert und auf das Volk Israel gedeutet wäre, braucht in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt zu werden. Es kommt für unsern Zusammenhang auf eins hinaus, ob die persönliche Auffassung des

nur als Symbol für das Volk Israel, das Reich der Heiligen ausgestaltet, so war es doch für orientalische Phantasie nur ein kleiner Schritt, aus dem Symbol eine konkrete Gestalt zu machen und diese Stelle messianisch zu deuten. Vielleicht ist dieser Schritt schon in der Übersetzung der LXX geschehen, die den Satz „Und er gelangte (wurde gebracht) zu dem Alten“ mit: καὶ ὡς παλαιὸς (!) ἡμερῶν παρῆν[1]) übersetzt. Diese Umdeutung liegt sicher in den sogenannten Bilderreden des äthiopischen Henochbuches vor. Dort schaut Henoch den Menschengestaltigen als ein persönliches präexistentes Wesen bei dem Betagten im Himmel (Kap. 46), und dieser Menschengestaltige übernimmt dann in den Bilderreden die Rolle des Messias. Nur das eine ist noch strittig, ob in den Bilderreden bereits der geprägte Titel Menschensohn vorliege oder nicht. Man weist darauf hin, daß es in den Bilderreden fast immer heiße, „dieser“, „jener“ Menschensohn (Mannessohn)[2]). Und in der Tat scheint der Seher mit diesen Pronomina auf jene grundlegende Vision ständig zurückzuverweisen, die er zu Beginn (Kap. 46) gesehen hat. Aber es ist doch wohl nicht zu leugnen, daß auf dem Wege eines solchen wiederholten Rückverweises der Titel der „Menschensohn“ sich bilden konnte und mußte. Und so finden wir denn in der Tat auch ein- oder zweimal das einfache „der“ Menschensohn (62_7 71_{17} Hndschrn., vgl. 69_{27}[3]). Ein zweites wichtiges Zeugnis jüdischer Literatur bietet die sogen. Menschensohnvision des allerdings erst nachchristlichen vierten Esrabuches. Auch hier liegen die Verhältnisse ähnlich. Esra sieht aus dem Meere „einen der Gestalt eines Menschen ähnlichen“ aufsteigen, und nennt diese rückwärts schauend ille homo (13_3), ipse homo (13_{12})[4]). Alle diese Beobachtungen deuten darauf hin, daß wenigstens in gewissen apokalyp-

---

Menschengestaltigen eine Rückkehr zu einem vordanielischen Mythos oder ein einfaches Mißverständnis darstellt. Genug daß sie erfolgte.

1) Theodotion hat richtig: καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν. — Der Wortlaut der LXX könnte allerdings auf einem einfachen Schreibfehler beruhen.

2) Vgl. die Zusammenstellung der Stellen bei Beer, Kautzsch, Pseudepigraphen S. 262. Bousset, Relig. d. Judent.[2] 301_2.

3) Dalman, Worte Jesu 199, vermutet, daß in der griechischen Vorlage des Aethiopen vielleicht überall bereits einfaches ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gestanden haben könnte. Greßmann (israelit. jüd. Eschatologie S. 355) ist der Ansicht, daß griechisches οὗτος ὁ ἄνθρωπος, ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος auf einfaches aramäisches בַּר אֱנָשָׁא zurückführen könnte.

4) Es kommen für die Verbreitung der Menschensohnidee außerdem etwa noch die (bereits christianisierte) Ascensio des Jesaja, lat. Text 11_1 in Betracht, ferner die jüdische oder judenchristliche Apokalypse Mk. 13_{26} (Mt. 24_{30}).



tischen Kreisen[1]) der Titel „der" Menschensohn für den Messias sehr wohl aufkommen konnte. Und dann beweist eben unsere evangelische Literatur, innerhalb deren sich der Titel Menschensohn, wie wir sahen, bis in die ältesten, also palästinensischen Schichten zurückverfolgen läßt, unweigerlich, daß sich jener Übergang zum Titel Menschensohn tatsächlich vollzogen hat. So werden wir denn die seltsame und rätselhafte Bezeichnung Bar 'nascha, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου am besten etwa mit der Wendung „der" (aus Daniels Weissagung, resp. aus der apokalyptischen Überlieferung bekannte) „Mensch" — erklärend umschreiben können.

5. Mit dem Titel aber hat die Urgemeinde — und damit stehen wir vor einer Tatsache von entscheidendster Wichtigkeit — auch die Sache, d. h. den gesamten Inhalt der mit jenem Terminus zusammenhängenden Vorstellungen übernommen. Mit dem Titel Menschensohn verbindet sich nämlich jene merkwürdige transzendente Auffassung der Messiasgestalt, auf die bereits oben hingewiesen wurde. Sobald man das Danielsche Symbol messianisch deutete, so mußte eben der Messias eine überirdische Gestalt werden. Dieser Messias „Menschensohn" wird ja nicht auf Erden geboren, er erscheint in den Wolken des Himmels, also schon hier drängt sich die Vorstellung der Präexistenz auf; er spielt irgend eine Rolle beim großen Weltgericht Gottes, sein Reich ist ein wunderbares Reich. Nach allen diesen Richtungen ist die transzendente Messiasidee tatsächlich bereits auf das klarste in den Bilderreden des Henoch ausgebildet. Den menschengestaltigen Messias schaut Henoch am Anfang der Geschichte (46), er ist also präexistent, sein Name wurde genannt, bevor Sonne und Erde geschaffen wurden (48$_3$), er erscheint plötzlich vom Himmel her, er ist der Weltrichter geworden, der im Gericht über die Könige Gott zur Seite tritt, ja ihn bereits zu verdrängen beginnt[2]).

Und nun können wir nachweisen, wie mit dem Titel Menschensohn die gesamte jüdische präformierte Menschensohndogmatik in die Theologie der Urgemeinde einzieht. Wie in der Danielvision der

[1]) Daß der Sprachgebrauch sich nicht gleichmäßig durchsetzte, muß zugestanden werden. Die oben erwähnten Stellen des IV. Esra liegen noch genau auf derselben Linie, wie die Bilderreden des Henoch. Und Apk. Joh. 1$_{13}$. 14$_{14}$ schließen sich wiederum noch enger an Dan. 7$_{13}$ an. Das mag aber wohl auch an der dominierenden Rolle von Dan. 7$_{9}$ff. in der späteren jüdischen Apokalyptik gelegen haben, infolge deren immer wieder die Anknüpfung an die ursprüngliche bildliche Wendung Daniels erfolgte. Das Beispiel der Apk. Joh. ist hier besonders deutlich.

[2]) S. die Belege Religion des Judentums[2] S. 301f.

„Menschensohn“ zur Seite des Betagten im Weltgericht erscheint, wie Henoch in der Urzeit den Menschengestaltigen neben Gott schaut, so ist Jesus im Glauben der Urgemeinde vor allem der Menschensohn, der zur Rechten Gottes oder der Kraft Gottes thront. Nur eines fügte man vom Standpunkte des neuen Glaubens diesem Bilde des in Herrlichkeit thronenden Menschensohnes hinzu, nämlich den Gedanken der Erhöhung des irdischen Jesus von Nazareth zur Würde des Menschensohnes, den die jüdische Menschensohndogmatik natürlich nicht vorbilden konnte[1]). Mit besonderer Klarheit tritt dies Bekenntnis in dem Lukasbericht über das Verhör Jesu vor dem Hohenpriester heraus: ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως [θεοῦ][2]) (Lk. 22$_{69}$)[3]). Stephanus sieht in der Ekstase vor seinem Martyrium nach dem Bericht der Apostelgeschichte den Himmel offen und den „Menschensohn“[4]) zur Rechten Gottes stehend. Der Herrenbruder Jakobus soll (nach Hegesipp)[5]) bei Euseb. H.E. II 23$_{13}$) auf die Frage, was er von Jesus halte, geantwortet haben: „Was fragt ihr mich nach dem Menschensohn, er sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird wiederkommen auf den Wolken des Himmels.“

Ebenso wird auf Jesus und seine Parusie die Vorstellung vom Kommen des himmlischen Messias übertragen. Er soll erscheinen auf den Wolken des Himmels (Mk. 14$_{62}$), in der Herrlichkeit des Vaters, umgeben von den Engeln (Mk. 8$_{38}$ und Par., 13$_{26}$, vgl. I. Thess. 4$_{16}$ f.)[6]). Er wird seine Engel aussenden, um die Auserwählten von allen

---

1) Vgl. Apg. 2$_{36}$. 5$_{31}$ und namentlich Joh. 3$_{14}$ 8$_{28}$ 12$_{(32).34}$.

2) θεοῦ ist Glosse zu τῆς δυνάμεως und fehlt in den Handschr. der vet. lat. e. l. (69: θεοῦ τῆς δυνάμεως). — Vgl. unten den Text des Hegesipp.

3) Gegenüber Lukas scheint der Markustext kompliziert: „Ihr sollt den Menschensohn thronen sehen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels“ (14$_{62}$). Das „Sehen“ paßt eigentlich nur zur Weissagung der Wiederkunft. Sichtlich sind bei Mk. zwei verschiedene Motive kombiniert. — Mt. 26$_{64}$ hat dem lukanischen ἀπὸ τοῦ νῦν entsprechendes ἀπ’ ἄρτι vor den Wortlaut des Mk. gestellt und dadurch diesen vollends sinnlos gemacht. — Aus welcher Quelle mag Lk. das Logion, dessen Spur sich auch bei Mt. findet, geschöpft haben?

4) Daß sich in der Apg. nur hier der Titel Menschensohn findet, beweist unter anderem, wie wenig getreu diese Schrift die Predigt der urchristlichen Gemeinde widerspiegelt.

5) Daß Hegesipp als Träger judenchristlich-palästinensischer Überlieferung anzusehen ist, dürfte feststehen.

6) Ich verweise noch einmal auf den sekundären Charakter von Mk. 14$_{62}$ gegenüber Lk. 22$_{69}$; Mk. 8$_{38}$ gegenüber Mt. 10$_{32}$.

vier Enden der Welt zu sammeln (Mk. 13_{27}, vgl. Mt. 13_{41})[1]. Damit hängt dann weiter zusammen, daß in der evangelischen Überlieferung hier und da die Vorstellung vom Reiche Gottes durch die vom Reiche Christi verdrängt wird[2]. Denn dem Menschensohn soll ja die Macht und Ehre und Herrschaft zufallen (Da. 7_{14}). So wagt man es, bereits vom „Tage" des Menschensohnes zu reden, so wie das alte Testament vom Tage Jahves sprach[3]. Und wie die jüdische Eschatologie das Kommen Gottes weissagt, so weissagt die christliche das Kommen, die Parusie des Menschensohnes[4]. Der folgenschwerste Schritt in dieser Entwicklung aber besteht darin, daß Jesus als Menschensohn auch der künftige Weltrichter wird und somit, an Gottes Stelle tretend, diesen bereits im Glauben der Urgemeinde aus seiner Position zu verdrängen beginnt. Wir sehen das Dogma vom Weltrichtertum Jesu vor unsern Augen in der evangelischen Überlieferung wachsen. Erst wird er der Zeuge im Weltgericht vor Gottes[5] Thron gegenüber seinen Verleugnern und Bekennern (Mt. 10_{32}f. = Lk. 12_{8}); dann rechnet er selbst in der Herrlichkeit seines Vaters, umgeben von seinen Engeln, mit seinen Verleugnern ab (Mk. 8_{38}), dann wird er der Weltrichter überhaupt, der einem jeden vergilt nach seinem Tun (Mt. 16_{27}, vgl. Lk. 21_{36})[6]. Endlich zeichnet der Evangelist Matthäus im Gleichnis das Kolossalgemälde von dem Menschensohne, der sich auf dem Thron seiner Herrlichkeit niederläßt, um die gesamten Völkerscharen zu scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet[7]. Und alle diese Beobachtungen stützen sich endlich gegenseitig; so wenig Jesus sich als den Weltrichter verkündet hat, so wenig hat er von seinem Kommen in der Herrlichkeit des Vaters gesprochen und von „seinem" Reich, so wenig auch von dem Tage des Menschensohnes und der Parusie des Menschen-

[1]) Die Sammlung der Zerstreuten spielt in der Menschensohn-Vision des IV. Esra eine Hauptrolle, vgl. auch Bilderreden Henochs 57.

[2]) Vgl. Mt. 13_{41} 16_{28} 20_{21} Lk 22_{29}f. Genaueres s. u.

[3]) Lk. $17_{26.30}$, vgl. Lk. 17_{22} I. Kor. 1_{8} und Apg. 2_{20}.

[4]) Mt. $24_{37.39}$, vgl. 24_{44} I. Th. 2_{19} 3_{13} 4_{15} 5_{23}.

[5]) Die Stellung Jesu selbst in dieser Hinsicht ist deutlich durch Worte wie Mt. 10_{28} und Lk. 12_{8}f und namentlich auch durch Mk. 10_{40} festgelegt. Vgl. auch den dogmatischen Fortschritt von Lk. 12_{32} zu Lk. 22_{29}.

[6]) Man beachte, daß an allen diesen Stellen dasselbe sich ständig wandelnde Jesuswort begegnet.

[7]) Mt. 25_{31}ff., vgl. dazu ferner Apg. 10_{42} „der vorausbestimmte Richter der Lebendigen und der Toten". II. Kor. 5_{10} (βῆμα Χριστοῦ) u. ö.

sohnes zum Gericht. Das alles liegt auf derselben Linie der so rasch sich bildenden Gemeindedogmatik.

Eine Vorstellung, die schon zum Bestand der jüdischen Menschensohndogmatik gehört, ist freilich kaum sofort auf Jesus übertragen worden, nämlich der Gedanke seiner vorweltlichen Präexistenz. Wenigstens findet sich in der gesamten Überlieferung unsrer synoptischen Evangelien kaum eine Spur, die darauf hindeutete, man müßte denn das dunkle Wort Lk. 10₁₈ (Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen) als Andeutung auf ein Erlebnis des Präexistenten beziehen. Hier stellte sich zunächst das irdische Leben Jesu und die lebendige Erinnerung daran als entscheidendes Hindernis der weiteren Entwickelung entgegen. Es mag wohl im Anfang die Meinung die vorherrschende gewesen sein, daß Jesus als einfacher Mensch (παῖς θεοῦ) hier auf Erden gewandelt und zum Menschensohne erst nach dem Ausgang seines Lebens erhöht sei [1]). Aber freilich die Zeit ist gar nicht fern, daß Jesus ganz und gar ein von oben stammendes, präexistentes, himmlisches Geistwesen werden wird. Die Entwickelung, die hier eingesetzt hat, schreitet mit eherner Konsequenz nach vorwärts.

Vor allem aber löste sich vom Standpunkt der Menschensohndogmatik auch das die Seelen der Jünger so schwer belastende Rätsel des Kreuzestodes Jesu. Man schaute nun tief in die wundersamen Fügungen Gottes hinein. Man erkannte: Leiden und Tod waren der einzig mögliche Weg, auf dem Jesus von Nazareth zur höheren Daseinsweise des Menschensohnes eingehen mußte. Das Kreuz wird die Brücke, welche die Niedrigkeit Jesu von Nazareth mit der himmlischen Herrlichkeit des Menschensohnes verbindet. Die innere Erregung, die sich der Seele der Jünger bemächtigte, als diese Wahrheit ihnen aufging, zittert noch deutlich nach in den dreimal wiederholten Leidensweissagungen, welche das Markusevangelium wie mit feierlichen Glockenschlägen durchtönen: Der Menschensohn muß leiden und sterben und am dritten Tage auferstehen [2]). Es ist eine innerliche Notwendigkeit, ein gottgefügtes Müssen, das durch Unterliegen zum Sieg, durch Tod zur Herrlichkeit führt.

[1]) Vgl. hier die Apg.: Gott hat Jesus zum Christus gemacht 2₃₆ 5₃₁; „Jesus von Nazareth ein Mensch erwiesen von Gott bei euch durch Wunder und Zeichen“ 2₂₂; vgl. 10₃₈; παῖς θεοῦ 3₁₃.₂₆ 4₂₇.₃₀. Vgl. auch die später genauer zu untersuchende Auffassung der Bedeutung der Taufe Jesu in der Urgemeinde. Apg. 2₃₈ „Gott hat ihn gesalbt mit heiligem Geist und Kraft.“

[2]) Mk. 8₃₁ 9₃₁ 10₃₃; vgl. Lk. 24₇. Erst später stellt sich der Gedanke ein, daß Leiden und Sterben des Menschensohnes in der Schrift geweissagt sei, s. u.

6. Gerade wenn wir alle diese Einzelheiten im Zusammenhange übersehen, so wächst die Sicherheit unseres Urteils. Was in den Menschensohnstellen der evangelischen Überlieferung vorliegt, das ist in erster Linie eine zusammenhängende und in sich geschlossene Gemeindedogmatik[1]). Von den Einzelheiten, die wir mit zwingender Gewißheit als Gemeindedogma erkannten (Weltrichtertum, Betrachtung des Kreuzesleidens) ist ein Schluß auf das ganze Gewebe gestattet, ja notwendig.

Und nunmehr sehen wir ganz klar. Die erste Gemeinde der Jünger Jesu hat Jesus als Messias erfaßt, indem sie unter zum Teil bewußter Ablehnung des Davidsohnsideals die jüdische apokalyptische Gestalt des Menschensohnes auf ihn adaptierte. Von hier aus gewinnen alle bisher gemachten Beobachtungen ihre innere Einheit: das völlige Zurücktreten des Titels Davidssohn in der älteren Überlieferung, die Polemik gegen den Gedanken der Davidssohnschaft, der seltenere Gebrauch des Christusnamens, die dominierende Herrschaft des Menschensohntitels.

Wann und wie rasch mag sich diese Entwicklung vollzogen haben? Wir dürfen vermuten, die Messias-Menschensohnidee wird in der Urgemeinde ungefähr so alt gewesen sein, wie der Christusglaube selbst. Der Messiasglaube der Urgemeinde konnte sich nach dem Tode Jesu in gar keiner anderen Form gestalten als in der des transzendenten Messiasideals. Die Hoffnung, daß Jesus auf Erden als irdischer Mensch die Rolle des Königs aus Davids Stamm übernehmen werde, war ein für allemal zertrümmert. Es blieb für den Messiasglauben nur jene himmlische Gestalt übrig, die in der jüdischen Überlieferung unlöslich mit dem Bilde des Propheten Daniel und dem Namen des Menschensohnes verknüpft war. In dem Augenblick, als die Jünger Jesu den kühnen Glauben erfaßten, Jesus sei trotz Leiden und Tod der verheißene Messias, wird ihr messianischer Glaube die Form des Menschensohndogmas angenommen haben.

Von hier aus schauen wir noch einmal zurück auf die Entstehungsstunde dieses messianischen Glaubens. Die Überlieferung, wie sie am reinsten bei Paulus I. Kor. 15 vorliegt, sagt uns, daß die Jünger vor allem und in erster Linie Petrus eine Reihe von Visionen hatten, in denen sie Jesus sahen und durch sie zu der Überzeugung kamen, daß er lebe. Man ist auf kritischer Seite darin weithin einverstanden, daß es sich hier um einen rein geistigen Vorgang in den Seelen der Jünger handle, und verzichtet auf jedes äußere Wunder. Andererseits bleibt man wieder gern bei

[1]) Ich sehe auch hier noch von der Frage ab, ob diese Gemeindedogmatik hinsichtlich einzelner Punkte bei echten Selbstaussagen Jesu einsetzen konnte. Mit ihr beginnt das Gebiet der Unsicherheiten und der subjektiven Entscheidungen.

den Erscheinungen des Auferstandenen als letzten unauflöslichen Ereignissen, die man nicht mehr zergliedert, als einem psychologischen Wunder stehen. Für eine wirklich historische Betrachtung werden auch jene visionären Erlebnisse an zweite Stelle rücken müssen. — Das wichtigste und zentralste in alledem ist und bleibt doch, daß sich in den Seelen der Jünger die felsenfeste Überzeugung erhob, Jesus sei trotz Tod und scheinbarer Niederlage, ja gerade durch alles das hindurch der überweltliche Messias in Herrlichkeit geworden, der wiederkehren solle zum Weltgericht, und daß diese Gewißheit ihnen den Glauben an die von Jesus vertretene Sache des Evangeliums ermöglichte. Die verschiedensten Faktoren haben zusammengewirkt, um jene neue Überzeugung zu gestalten. Der treibende Faktor war der mit nichts zu vergleichende, gewaltige und unzerstörbare Eindruck, den Jesu Persönlichkeit in den Seelen der Jünger hinterlassen hatte, und der mächtiger war als öffentliche Schande und Tod, Qual und Untergang. Gesteigert wurde diese Stimmung durch die eben erlebte Zertrümmerung aller Hoffnungen, durch das unerwartete Unterliegen und den plötzlichen Untergang des Helden und Meisters. Es ist ein psychologisches Gesetz, daß eine derartige Enttäuschung heißester Hoffnungen durch die brutale Tatsächlichkeit nach einer Zeit der Entmutigung den Gegenschlag auszulösen pflegt, oder wenigstens auslösen kann, in welchem sich die menschliche Seele mit einem trotzigen Und-dennoch sieghaft zu einer Stimmung erhebt, die das Unmögliche möglich macht. Dann aber ist es weiter von ungeheurer Wichtigkeit gewesen, daß in der zeitgenössischen Apokalyptik ein fertiges Messiasbild geschaffen war, das nun für das ganze unheimliche Rätsel, das die Jünger erlebt, das lösende Wort zu enthalten schien. Die Jünger Jesu retteten ihre Hoffnungen, die sich sicher schon zu Lebzeiten Jesu geregt hatten[1]), indem sie sie höher und mächtiger ausgestalteten. Sie warfen ihrem Meister den fertigen Königsmantel um, setzten ihm die höchste ihnen erreichbare Krone auf das Haupt und bekannten sich zu Jesus dem Menschensohn, der durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit eingegangen sei. Diese neuen Überzeugungen sind natürlich nicht durch einen wesentlich intellektuellen Vorgang zu stande gekommen. Es war ein seelischer Kampf und ein Ringen, bei dem es sich um Tod und Leben handelte. Daß die Jünger in diesen Tagen innerster Erregung, des Schwankens zwischen Verzweiflung und kühnster sieghafter Hoffnung

[1]) Daß sich der Messiasgedanke an Jesus herangedrängt habe, scheint m. E. als echte Überlieferung festzustehen (Bekenntnis von Caesarea Philippi, Zebedaidenbitte, Einzug Jesu in Jerusalem, vielleicht auch die Frage des Täufers). Unsicher bleibt die Stellung Jesu dazu (s. Kap. II).

Gesichte sahen und ihren Meister greifbar nahe fühlten, wen wird es Wunder nehmen?! So gestaltete sich der neue Glaube und schlug seine Seite im Buch der Weltgeschichte auf, und sein erstes Bekenntnis lautete: Jesus der Messias-Menschensohn.

Um die Überzeugung, daß Jesus der Messias-Menschensohn sei, hat sich die erste christliche Gemeinde gesammelt. Das Bekenntnis zum Menschensohn wurde das Schibboleth, das den Kreis der Jünger Jesu von der jüdischen Synagoge trennte. Daher erklärt sich die Rolle, die der Menschensohn als Richter in den Worten der evangelischen Überlieferung spielt, die vom Bekennen und Verleugnen handeln[1]). Ganz klar spielt Lukas auf diese Verfolgung der Menschensohnbekenner von seiten der jüdischen Synagogen an: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und euch ausstoßen (aus der Synagoge) und euch schmähen (der synagogale Bann) und euren Namen als einen schlechten ausstreichen (aus der synagogalen Liste) des Menschensohnes wegen" (6_{22}). Und noch einen Nachhall dieser Verhältnisse besitzen wir im vierten Evangelium. Den Blindgeborenen, jenes Symbol der blind gewesenen und sehend gewordenen Gemeinde, trifft Jesus, nachdem die Synagoge ihn ausgestoßen (ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω 9_{34}) und fragt ihn: σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου[2]), und der Blinde bekennt schließlich πιστεύω κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. Da haben wir bereits spätere Übermalung (namentlich in dem Zug der Anbetung Jesu). Aber die Hauptsache, die Scheidung des Judentums und der christlichen Gemeinde durch das Bekenntnis zum Menschensohn, ist getreulich festgehalten.

Und daß dies Bekenntnis nicht nur das äußerliche Erkenntnismerkmal der Jünger Jesu gewesen ist, sondern das Zentrum ihrer neuen Überzeugung, braucht kaum weiter nachgewiesen zu werden. Der durch und durch eschatologische Charakter der urchristlichen Gemeinde ist ja bekannt genug. Die Eschatologie der Jünger Jesu aber konzentrierte sich nunmehr in der Erwartung des Kommens des Menschensohnes. Alles andere, ja auch das von Jesus verkündete Kommen Gottes in seinem Reich, konnte demgegenüber zurücktreten. Die kleine christliche Apokalypse Mk. 13 bleibt einfach bei der Schilderung, wie der Menschensohn seine Engel aussendet und seine Gerechten sammelt, stehen. Was man vom Ende erwartet, das ist die Parusie des Menschensohnes. Man lebt in der Sehnsucht, auch nur einen der Tage des Menschensohnes

[1]) Mt. 10_{32} f. (= Lk. 12_{8}) Mk. 8_{38} u. Par.

[2]) Man beachte, daß die meisten Handschr. hier bereits das geläufige Bekenntnis zum υἱὸς θεοῦ eingebracht haben. — Vgl. noch Jo. 9_{22} 12_{42} 16_{1}.

zu schauen. Und man erwartet ihn in himmlischer gottgleicher Herrlichkeit, von seinen Engeln umgeben, als den Weltenrichter, der vor seinem Thron die Völker alle sammelt. In unendlicher Majestät, doch den Seinen vertraut und zu ihnen sich bekennend soll er erscheinen. Schon mischt sich in diese eschatologische Erwartung der Gemeinde etwas von der mystischen Stimmung der Braut, die ihres Bräutigams harrt [1]). Und diese Menschensohneschatologie ist nun kein Mythos und kein leerer Traum, sondern lebendige Wirklichkeit. Man weiß, wer dieser erwartete Menschensohn ist, Jesus von Nazareth, in der Erinnerung greifbar gegenwärtig, in der Hoffnung unmittelbar nahe. Nach seinen Forderungen lebt man, um seine Verheißungen zu empfangen. Noch ist es eine kleine Schar, die sich um diesen Menschensohn sammelt, aber die Botschaft gilt dem ganzen Volk Israel. Aber wenn Israel sich bekehrt, — und Israel wird sich bekehren — dann wird Gott seinem Volk eben diesen Messias, den der Himmel eine Weile aufgenommen und verborgen hat, senden (Apg. 3_{20}f.). Ja vielleicht wird der Menschensohn kommen, noch ehe die Mission der Gemeinde an Israel beendet ist (Mt. 10_{23}).

7. Mit der palästinensischen Urgemeinde hat sich der Messias-Menschensohnglaube entwickelt, und als die Urgemeinde ihre Bedeutung verlor und sich andrerseits die heidenchristliche Kirche entwickelte, ist er auch wieder zurückgetreten. Dennoch können wir seine Spuren auch über unsere drei ersten Evangelien hinaus noch verfolgen. In erster Linie kommt hier das vierte Evangelium in Betracht. Denn merkwürdiger Weise hat diese sonst so ganz in ein späteres Milieu hineingehörende und auf dem Fundament paulinischer Theologie ruhende Schrift die Menschensohndogmatik der Urgemeinde in der klarsten Weise erhalten und seinerseits fortgeführt. Der Verfasser des vierten Evangeliums verbindet den Menschensohntitel und die Würde des Weltrichters auf das engste mit einander: καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν 5_{27} — und zeigt mit diesem einen Wort, daß er mit Wesen und Charakter des Menschensohngedankens noch völlig vertraut ist. Bei ihm stellt sich der Titel Menschensohn mit Vorliebe da ein, wo es sich um den Gedanken der himmlischen Erhöhung resp. der Himmelfahrt [2]) handelt. Besonders charakteristisch aber ist es, daß sich hier der Gedanke, daß der Kreuzestod wesentlich und in erster Linie als der Weg zu betrachten sei, auf dem Jesus zum Menschensohn erhöht wurde, in voller Klarheit erhalten hat. Daher spielt er gern

[1]) Mk. 2_{19}f. Mt. $25_{1.6.10}$.

[2]) 3_{13} 6_{62} 8_{28} 12_{34}.

mit dem Ineinander der Erhöhung am Kreuz und der himmlischen Erhöhung; denn für ihn ist in der Tat das Kreuz die Erhöhung. ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι 8_{28} (vgl. 3_{14} $12(_{32})_{34}$). Vor allem ergänzt der vierte Evangelist diese ganze Gedankenreihe durch die Einführung des in den Synoptikern noch fehlenden Präexistenzgedankens: „Niemand ist in den Himmel gestiegen, nur der, der vom Himmel herabstieg, der Menschensohn“ (3_{13}). „Wenn ihr nun den Menschensohn sehen werdet gen Himmel fahren, wo er früher war“ (6_{62}). Und die Verbindung zwischen dem Himmel und dem Menschensohn ist auch während seines Wandels auf Erden nicht abgebrochen: „Die Engel Gottes steigen herauf und wieder hinab auf den Menschensohn“ (1_{51}).

So setzt sich die Menschensohndogmatik der Urgemeinde im vierten Evangelium in konsequenter Weise fort. Die Beobachtung ist vielleicht ein nicht unwesentlicher Fingerzeig zur Beurteilung des Charakters und der Herkunft des vierten Evangeliums, in diesem Zusammenhang aber ein erneuter Hinweis darauf, daß in der Menschensohndogmatik der Urgemeinde ein klar erkennbares und festes Gedankengefüge vorliegt, das eine geraume Weile in der christlichen Dogmatik eine beherrschende Rolle gespielt hat.

In diesem Zusammenhang steht dann weiter das schon erwähnte Menschensohnbekenntnis des Stephanus in der Apg. und vor allem das des Herrenbruders Jakobus bei Hegesipp (s. o.). Auch das ist beachtenswert, daß im Hebräerevangelium die Worte, die der Auferstandene an seinen Bruder richtet, nach der Überlieferung des Hieronymus (de vir. illustr. 2) lautet: Frater mi comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus.

Auch die spätere jüdische Tradition, die uns im allgemeinen so wenig brauchbare Erinnerung an die Kämpfe bei der Loslösung der christlichen Sekte von ihrem Mutterboden erhalten hat, hat uns wenigstens eine für die Geschichte des Menschensohndogmas wertvolle Notiz erhalten, ich meine jenen Ausspruch des Amoräers Abbahu[1]), (um 280 in Cäsarea), der in Anlehnung an Num. 23_{19} (Gott ist nicht ein Mensch, daß er sein Wort bräche, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas reute) formuliert ist: „Wenn jemand zu dir sagt, „ich bin Gott“,

[1]) Jerusalem. Talm. Taanith 65 b, vgl. z. d. Stelle Dalman Worte Jesu 202. — Lietzmann hat sich seiner Zeit vergebens abgemüht, gegenüber dieser Stelle seine These von der Unmöglichkeit des messianischen Titels „Menschensohn“ auf palästinensisch aramäischem Boden aufrecht zu erhalten.

so lügt er — „ich bin Menschensohn", so wird er es schließlich bereuen, „ich fahre gen Himmel": der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen." Sollte es zu kühn sein, wenn wir vermuten, daß wir hier einen letzten Nachklang der Kämpfe haben, die zwischen der jungen christlichen Gemeinde und der jüdischen Synagoge um das Bekenntnis vom Menschensohn geführt wurden?

Noch wichtiger ist eine andere Beobachtung. Wir können m. E. konstatieren, daß die Menschensohnidee gerade — und zwar hier ausschließlich — in den später sich bildenden judenchristlichen Sekten weiter gewirkt habe. Die älteren ketzerbestreitenden Kirchenväter, die uns über diese judenchristlichen Bewegungen nur sehr dürftige Notizen aufbewahrt haben, haben leider wenig davon beachtet. Sie bleiben an der Beobachtung hängen, daß die Judenchristen (Ebioniten) die Geburt aus der Jungfrau leugneten und demgemäß nach ihrer Meinung Jesus für einen bloßen Menschen erklärten. Aus Epiphanius' Darstellung der Ebioniten und vor allem aus den umfangreichen Quellenschriften jener judenchristlichen Sekte, die uns in mehrfacher Überarbeitung in den Pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen erhalten sind, wissen wir von merkwürdigen Spekulationen, in denen Christus als der in Adam zuerst erschienene und in vielfachen Gestalten sich offenbarende Urmensch aufgefaßt wurde [1]). Auch von dem Judenchristen Symmachus und seinem Anhang ist uns durch Victorinus Rhetor eine merkwürdige Notiz aufbewahrt: dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem [2]). Wenn die urchristliche Gemeinde Jesus als den Messias-Menschensohn, d. h. als den „Menschen" verehrte, so erklären sich diese letzteren Spekulationen als gnostisierende Weiterbildungen jenes ursprünglich einfachen Glaubens. Als der „Mensch" wurde Christus in diesen Kreisen zunächst mit dem ersten Menschen Adam, der auch in der Haggada [3]) als eine beinahe göttliche Gestalt verherrlicht wird, in irgend einer Form identifiziert. Und daran schlossen sich dann allerlei Spekulationen orientalischer Herkunft über die halbgöttliche Gestalt des Urmenschen, die in mannigfaltigen Erscheinungen und Inkorporationen sich

1) Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 172ff.

2) Migne P. L. VIII 1155. 1162; vgl. Harnack, Dogmengesch.[4] 327. Zu der hier offenbar vorliegenden interessanten Identifikation des Urmenschen mit der Weltseele ist zu bemerken, daß auch der manichäische Urmensch in dem Bericht der Kirchenväter vielfach als Weltseele erscheint. Den hier vorliegenden Zusammenhängen kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

3) Hauptprobleme der Gnosis, S. 174f.

Gesichte sahen und ihren Meister greifbar nahe fühlten, wen wird es Wunder nehmen?! So gestaltete sich der neue Glaube und schlug seine Seite im Buch der Weltgeschichte auf, und sein erstes Bekenntnis lautete: Jesus der Messias-Menschensohn.

Um die Überzeugung, daß Jesus der Messias-Menschensohn sei, hat sich die erste christliche Gemeinde gesammelt. Das Bekenntnis zum Menschensohn wurde das Schibboleth, das den Kreis der Jünger Jesu von der jüdischen Synagoge trennte. Daher erklärt sich die Rolle, die der Menschensohn als Richter in den Worten der evangelischen Überlieferung spielt, die vom Bekennen und Verleugnen handeln [1]. Ganz klar spielt Lukas auf diese Verfolgung der Menschensohnbekenner von seiten der jüdischen Synagogen an: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und euch ausstoßen (aus der Synagoge) und euch schmähen (der synagogale Bann) und euren Namen als einen schlechten ausstreichen (aus der synagogalen Liste) *des Menschensohnes wegen*" (6_{22}). Und noch einen Nachhall dieser Verhältnisse besitzen wir im vierten Evangelium. Den Blindgeborenen, jenes Symbol der blind gewesenen und sehend gewordenen Gemeinde, trifft Jesus, nachdem die Synagoge ihn ausgestoßen (ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω 9_{34}) und fragt ihn: σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου [2]), und der Blinde bekennt schließlich πιστεύω κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. Da haben wir bereits spätere Übermalung (namentlich in dem Zug der Anbetung Jesu). *Aber die Hauptsache, die Scheidung des Judentums und der christlichen Gemeinde durch das Bekenntnis zum Menschensohn, ist getreulich festgehalten.*

Und daß dies Bekenntnis nicht nur das äußerliche Erkenntnismerkmal der Jünger Jesu gewesen ist, sondern das Zentrum ihrer neuen Überzeugung, braucht kaum weiter nachgewiesen zu werden. Der durch und durch eschatologische Charakter der urchristlichen Gemeinde ist ja bekannt genug. Die Eschatologie der Jünger Jesu aber konzentrierte sich nunmehr in der Erwartung des Kommens des Menschensohnes. Alles andere, ja auch das von Jesus verkündete Kommen Gottes in seinem Reich, konnte demgegenüber zurücktreten. Die kleine christliche Apokalypse Mk. 13 bleibt einfach bei der Schilderung, wie der Menschensohn seine Engel aussendet und seine Gerechten sammelt, stehen. Was man vom Ende erwartet, das ist die Parusie des Menschensohnes. Man lebt in der Sehnsucht, auch nur einen der Tage des Menschensohnes

---

[1]) Mt. 10_{32} f. (= Lk. 12_{8}) Mk. 8_{38} u. Par.

[2]) Man beachte, daß die meisten Handschr. hier bereits das geläufige Bekenntnis zum υἱὸς θεοῦ eingebracht haben. — Vgl. noch Jo. 9_{22} 12_{42} 16_{1}.

zu schauen. Und man erwartet ihn in himmlischer gottgleicher Herrlichkeit, von seinen Engeln umgeben, als den Weltenrichter, der vor seinem Thron die Völker alle sammelt. In unendlicher Majestät, doch den Seinen vertraut und zu ihnen sich bekennend soll er erscheinen. Schon mischt sich in diese eschatologische Erwartung der Gemeinde etwas von der mystischen Stimmung der Braut, die ihres Bräutigams harrt[1]). Und diese Menschensohneschatologie ist nun kein Mythos und kein leerer Traum, sondern lebendige Wirklichkeit. Man weiß, wer dieser erwartete Menschensohn ist, Jesus von Nazareth, in der Erinnerung greifbar gegenwärtig, in der Hoffnung unmittelbar nahe. Nach seinen Forderungen lebt man, um seine Verheißungen zu empfangen. Noch ist es eine kleine Schar, die sich um diesen Menschensohn sammelt, aber die Botschaft gilt dem ganzen Volk Israel. Aber wenn Israel sich bekehrt, — und Israel wird sich bekehren — dann wird Gott seinem Volk eben diesen Messias, den der Himmel eine Weile aufgenommen und verborgen hat, senden (Apg. 3_{20}f.). Ja vielleicht wird der Menschensohn kommen, noch ehe die Mission der Gemeinde an Israel beendet ist (Mt. 10_{23}).

7. Mit der palästinensischen Urgemeinde hat sich der Messias-Menschensohnglaube entwickelt, und als die Urgemeinde ihre Bedeutung verlor und sich andrerseits die heidenchristliche Kirche entwickelte, ist er auch wieder zurückgetreten. Dennoch können wir seine Spuren auch über unsere drei ersten Evangelien hinaus noch verfolgen. In erster Linie kommt hier das vierte Evangelium in Betracht. Denn merkwürdiger Weise hat diese sonst so ganz in ein späteres Milieu hineingehörende und auf dem Fundament paulinischer Theologie ruhende Schrift die Menschensohndogmatik der Urgemeinde in der klarsten Weise erhalten und seinerseits fortgeführt. Der Verfasser des vierten Evangeliums verbindet den Menschensohntitel und die Würde des Weltrichters auf das engste mit einander: καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν 5_{27} — und zeigt mit diesem einen Wort, daß er mit Wesen und Charakter des Menschensohngedankens noch völlig vertraut ist. Bei ihm stellt sich der Titel Menschensohn mit Vorliebe da ein, wo es sich um den Gedanken der himmlischen Erhöhung resp. der Himmelfahrt[2]) handelt. Besonders charakteristisch aber ist es, daß sich hier der Gedanke, daß der Kreuzestod wesentlich und in erster Linie als der Weg zu betrachten sei, auf dem Jesus zum Menschensohn erhöht wurde, in voller Klarheit erhalten hat. Daher spielt er gern

[1]) Mk. 2_{19}f. Mt. $25_{1.6.10}$.

[2]) 3_{13} 6_{62} 8_{28} 12_{34}.

mit dem Ineinander der Erhöhung am Kreuz und der himmlischen Erhöhung; denn für ihn ist in der Tat das Kreuz die Erhöhung. ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι 8_{28} (vgl. 3_{14} $12(_{32})_{34}$). Vor allem ergänzt der vierte Evangelist diese ganze Gedankenreihe durch die Einführung des in den Synoptikern noch fehlenden Präexistenzgedankens: „Niemand ist in den Himmel gestiegen, nur der, der vom Himmel herabstieg, der Menschensohn" (3_{13}). „Wenn ihr nun den Menschensohn sehen werdet gen Himmel fahren, wo er früher war" (6_{62}). Und die Verbindung zwischen dem Himmel und dem Menschensohn ist auch während seines Wandels auf Erden nicht abgebrochen: „Die Engel Gottes steigen herauf und wieder hinab auf den Menschensohn" (1_{51}).

So setzt sich die Menschensohndogmatik der Urgemeinde im vierten Evangelium in konsequenter Weise fort. Die Beobachtung ist vielleicht ein nicht unwesentlicher Fingerzeig zur Beurteilung des Charakters und der Herkunft des vierten Evangeliums, in diesem Zusammenhang aber ein erneuter Hinweis darauf, daß in der Menschensohndogmatik der Urgemeinde ein klar erkennbares und festes Gedankengefüge vorliegt, das eine geraume Weile in der christlichen Dogmatik eine beherrschende Rolle gespielt hat.

In diesem Zusammenhang steht dann weiter das schon erwähnte Menschensohnbekenntnis des Stephanus in der Apg. und vor allem das des Herrenbruders Jakobus bei Hegesipp (s. o.). Auch das ist beachtenswert, daß im Hebräerevangelium die Worte, die der Auferstandene an seinen Bruder richtet, nach der Überlieferung des Hieronymus (de vir. illustr. 2) lautet: Frater mi comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus.

Auch die spätere jüdische Tradition, die uns im allgemeinen so wenig brauchbare Erinnerung an die Kämpfe bei der Loslösung der christlichen Sekte von ihrem Mutterboden erhalten hat, hat uns wenigstens eine für die Geschichte des Menschensohndogmas wertvolle Notiz erhalten, ich meine jenen Ausspruch des Amoräers Abbahu[1]), (um 280 in Cäsarea), der in Anlehnung an Num. 23_{19} (Gott ist nicht ein Mensch, daß er sein Wort bräche, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas reute) formuliert ist: „Wenn jemand zu dir sagt, „ich bin Gott",

[1]) Jerusalem. Talm. Taanith 65 b, vgl. z. d. Stelle Dalman Worte Jesu 202. — Lietzmann hat sich seiner Zeit vergebens abgemüht, gegenüber dieser Stelle seine These von der Unmöglichkeit des messianischen Titels „Menschensohn" auf palästinensisch aramäischem Boden aufrecht zu erhalten.

so lügt er — „ich bin Menschensohn", so wird er es schließlich bereuen, „ich fahre gen Himmel": der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen." Sollte es zu kühn sein, wenn wir vermuten, daß wir hier einen letzten Nachklang der Kämpfe haben, die zwischen der jungen christlichen Gemeinde und der jüdischen Synagoge um das Bekenntnis vom Menschensohn geführt wurden?

Noch wichtiger ist eine andere Beobachtung. Wir können m. E. konstatieren, daß die Menschensohnidee gerade — und zwar hier ausschließlich — in den später sich bildenden judenchristlichen Sekten weiter gewirkt habe. Die älteren ketzerbestreitenden Kirchenväter, die uns über diese judenchristlichen Bewegungen nur sehr dürftige Notizen aufbewahrt haben, haben leider wenig davon beachtet. Sie bleiben an der Beobachtung hängen, daß die Judenchristen (Ebioniten) die Geburt aus der Jungfrau leugneten und demgemäß nach ihrer Meinung Jesus für einen bloßen Menschen erklärten. Aus Epiphanius' Darstellung der Ebioniten und vor allem aus den umfangreichen Quellenschriften jener judenchristlichen Sekte, die uns in mehrfacher Überarbeitung in den Pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen erhalten sind, wissen wir von merkwürdigen Spekulationen, in denen Christus als der in Adam zuerst erschienene und in vielfachen Gestalten sich offenbarende Urmensch aufgefaßt wurde [1]). Auch von dem Judenchristen Symmachus und seinem Anhang ist uns durch Victorinus Rhetor eine merkwürdige Notiz aufbewahrt: dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem [2]). Wenn die urchristliche Gemeinde Jesus als den Messias-Menschensohn, d. h. als den „Menschen" verehrte, so erklären sich diese letzteren Spekulationen als gnostisierende Weiterbildungen jenes ursprünglich einfachen Glaubens. Als der „Mensch" wurde Christus in diesen Kreisen zunächst mit dem ersten Menschen Adam, der auch in der Haggada [3]) als eine beinahe göttliche Gestalt verherrlicht wird, in irgend einer Form identifiziert. Und daran schlossen sich dann allerlei Spekulationen orientalischer Herkunft über die halbgöttliche Gestalt des Urmenschen, die in mannigfaltigen Erscheinungen und Inkorporationen sich

---

[1]) Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 172ff.

[2]) Migne P. L. VIII 1155. 1162; vgl. Harnack, Dogmengesch.[4] 327. Zu der hier offenbar vorliegenden interessanten Identifikation des Urmenschen mit der Weltseele ist zu bemerken, daß auch der manichäische Urmensch in dem Bericht der Kirchenväter vielfach als Weltseele erscheint. Den hier vorliegenden Zusammenhängen kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

[3]) Hauptprobleme der Gnosis, S. 174f.

in der Welt offenbart[1]. Und so werden wir von verschiedenen Seiten wieder und wieder darauf zurückgeführt, daß der Glaube der ersten Gemeinde der Jünger Jesu sich um die Menschensohnidee konzentrierte.

In seiner eindringenden und scharfsinnigen Untersuchung (Neue Fragmente und Untersuchungen der judenchristlichen Evangelien 1911) hat allerdings Schmidtke die judenchristliche „gnostische" Richtung, deren Literatur überarbeitet in den Pseudoklementinen vorliegt, sehr stark von dem genuinen Judenchristentum loszutrennen versucht. Er möchte die der Großkirche nahestehende Sekte der Nazarener, deren Reste zur Zeit des Epiphanius (oder seiner Quelle, des Apollinaris von Laodikeia) nur noch in Beroia saßen und die eine aramäische Übersetzung des kanonischen Matthäusevangeliums (Nazaräerevangelium) als ihr Evangelium besaßen, einerseits von den in den Gegenden östlich und nordöstlich vom See Genezareth ansässigen häretischen Ebioniten mit ihrem Evangelium der Ebionäer, das er mit dem Hebräerevangelium identifiziert, und andererseits von der „elkesaitischen" Richtung scharf unterscheiden, die namentlich in den Pseudoklementinen und in Hippolyts Ausführungen über die Elkesaiten zu Wort kommt, und die in den Gegenden östlich vom Toten Meer bis zu den Euphrat-Niederungen ihre Heimat hatte. Ich kann mich leider nicht ausführlich auf diese scharfsinnigen Untersuchungen einlassen, möchte aber kurz andeuten, daß ich sie nicht überall für überzeugend halte. Namentlich glaube ich nicht, daß man zwischen der ebionitischen und der elkesaitischen Richtung einen so scharfen Schnitt machen und außerdem die Pseudoklementinen unbedingt zur letzteren stellen kann. Denn einerseits ist zwischen dem Judenchristentum des letzteren Schriftenkreises und den Pseudoklementinen wieder ein beträchtlicher Unterschied (Waitz, Pseudoklementinen 154 ff.). Andererseits müssen Schriften, wie die letzteren, in denen sich ein ursprünglicher judaistischer Antipaulinismus (vgl. die Gestalt des inimicus homo am Schluß von Recogn. I; dann namentlich Hom. XVII_{18-19} u. a.) in so klaren und markanten Zügen erhalten hat, in direkterer Beziehung zur genuinen Entwickelung des Judenchristentums gestanden haben, als Schmidtke dies anzunehmen scheint. Ich glaube nach wie vor, an der einfacheren Auffassung festhalten zu dürfen, daß das Judentum des Ostjordanlands sehr bald (nach der Zerstörung von Jerusalem) durch orientalische Einflüsse zersetzt wurde und in seiner Majorität einen gnostischen Charakter annahm, wenn auch daneben andere kleine Sektenbildungen stehen blieben. Die Kombinationen des Epiphanius von einem Einfluß, den „Elxai" auf Ebion, resp. die verschiedenen judenchristlichen Sekten gewonnen haben soll, sind so, wie sie bei ihm auftreten, verworren und und unbrauchbar, aber enthalten doch vielleicht einen historischen Kern. — So glaube ich, daß wir in den judenchristlichen Quellen der Pseudoklementinen (nicht etwa im Elxaibuch [nebst den enger verwandten Erscheinungen, Epiphanius H. 53], dessen Gnosis als wesentlich orientalisch-heidnisch für sich betrachtet werden muß) immer noch das beste Material für die Beurteilung der geistigen Entwickelung des ostjordanischen Judenchristentums haben. Denn was die Kirchenväter von dem häretischen Judentum im allgemeinen wissen, kommt über einige

[1]) Klem. Hom. 3_{20}, Rek. II_{22} (I_{52}; vgl. Ho 17_4 (18_{13} f.) = Rek. II_{47}. Epiphan. Haer 30, 3.



allgemeine, nichtssagende und in stereotyper Form weitergegebene Phrasen nicht hinaus. In diesem Urteil bestärkt mich auch die oben vorgetragene Vermutung eines Zusammenhanges zwischen der urchristlichen Menschensohndogmatik und der Christusadamspekulation dieses häretisch-gnostischen Judenchristentums. Das nazaräische Judenchristentum von Beroia mit seinem übersetzten aramäischen Matthäus, seinem kirchlichen Kanon und seiner mit der Großkirche vollkommen übereinstimmenden Gesamthaltung (vgl. Schmidtke S. 108—126) halte ich für eine ganz sekundäre und zufällige Erscheinung, die mit dem Urchristentum und seiner Entwickelung im Ostjordanland kaum etwas zu tun haben wird. Wir haben hier einen Kreis von Judenchristen, der sich in späterer Zeit, wir wissen nicht unter welchen Umständen, in allem der Großkirche angeschlossen hat.

* * *

Anhang I. „Am dritten Tage".

Hier erhebt sich noch ein besonders schwieriges Problem, das mit den heutigen Mitteln kaum zu lösen sein dürfte, nämlich die Frage, ob mit dem ganzen Gedankenkomplex der Messias-Menschensohndogmatik auch der Gedanke des Leidens und des Todes des Messias in der jüdischen Messianologie bereits präformiert gewesen sei, und von dem Glauben der Urgemeinde deshalb einfach habe übernommen werden können. Nötig ist diese Hypothese a priori nicht. Die bisher behandelten Prämissen: das jüdische transzendente Messiasbild des Menschensohnes und die geschichtliche Erfahrung des Leidens und Sterbens Jesu genügen an und für sich vollständig, um den messianischen Glauben der ersten christlichen Gemeinde in seiner Genesis zu begreifen. Auch wird man vor allem den hier weitergehenden Vermutungen entgegenhalten können, daß sich der Gedanke vom leidenden und sterbenden Messias in der jüdischen Literatur zur Zeit des Neuen Testaments nicht als lebendig nachweisen läßt. Mag der ursprüngliche Sinn des rätselhaften Hymnus auf den Gottesknecht Jes. 53 gewesen sein[1]), welcher er wolle, es läßt sich kein Beweis dafür erbringen, daß dieses Kapitel im neutestamentlichen Zeitalter innerhalb des Judentums messianisch verstanden und ausgedeutet wäre. Auch eine Ausdeutung von Sach. 12 10 (sie werden schauen auf den, den sie durchbohrt haben) auf den Tod des Messias ist für unsere Zeit eben bis jetzt wenigstens nicht nachweisbar. Es ist wahr, daß der Messias nach IV. Esra 7 28 ff. sterben soll, aber sein Tod erfolgt hier mit dem Vergehen der gesamten irdischen Welt, des gegenwärtigen Aeons, von einem Leiden und einem gewalt-

[1]) Vgl. die Vermutungen Greßmanns, Israelit. jüd. Eschatologie, S. 283 ff., dazu Baudissin, Adonis und Esmun S. 424.

samen Tode ist hier nicht die Rede. Auch der Messias der samaritanischen Eschatologie stirbt, aber er stirbt eines ruhigen Todes[1]). Allerdings kennt die spätere jüdische Messianologie die Theorie von einem unterliegenden und sterbenden Messias. Aber diese Spekulationen lassen sich wiederum nicht in das neutestamentliche Zeitalter zurückverfolgen. Der Umstand, daß hier Leiden und Sterben einer zweiten Messiasgestalt, dem Messias ben Joseph resp. Messias ben Ephraim zugeschrieben wird, legt überdies den Verdacht nahe, daß wir es hier mit einer schriftgelehrten künstlichen Spekulation zu tun haben. Die ganze Kombination scheint nachträglich auf Grund messianisch gedeuteter Schriftstellen entstanden zu sein (Sach. 12_{10}). Vielleicht daß man sich der Wucht der christlichen Beweisführung mit den Mitteln der Weissagung des alten Testaments nicht entziehen konnte und so den leidenden und sterbenden Messias mit dem Messias bei Joseph, den man bereits auf Grund von Dt. 33_{17} angenommen hatte, kombinierte[2]). Es ist sehr beachtenswert, daß Justin, der uns in seinem Dialogus cum Tryphone ein so reiches Material jüdischer Apologetik und Polemik liefert, noch keine Spur einer Bekanntschaft mit dieser Spekulation jüdischer Messianologie zeigt.

Die Vorstellung von einer leidenden, sterbenden und siegreich wieder auflebenden Gottheit muß allerdings schon damals rings um Palästina in Ägypten, Syrien, Phönizien, Asien verbreitet gewesen sein. Und es muß die Möglichkeit zugestanden werden, daß diese Idee schon im neutestamentlichen Zeitalter auf die jüdische Apokalyptik und damit indirekt auf den urchristlichen Glauben Einfluß gewinnen konnte. Vor allem muß hervorgehoben werden, daß wahrscheinlich schon zu der in Betracht kommenden Zeit merkwürdige Spekulationen über den Urmenschen im Umlauf waren, in denen von seinem Sterben und Auferstehen, seinem Hinabsinken in die Materie, seinem Verschlungen-werden von dieser und wiederum seiner Befreiung und Erhebung die Rede war[3]). Und es bleibt wiederum möglich, daß diese Phantasien vom sterbenden und auferstehenden Urmenschen sich mit den jüdischen Messiasspekulationen vom Menschen frühzeitig verbinden konnten. Doch sind das alles bis jetzt

---

[1]) Merx, Ein samaritanisches Fragment, ü. d. Taeb, Actes du huitième congrès des Orientalistes. Sect. Sémit. Leide 1893 117ff. Cowley, The Samaritan doctrine of the Messia. Expositor 1895 p. 162—164.

[2]) Vgl. das Material bei Dalman, Der leidende und sterbende Messias 1888; J. Klausner, D. messian. Vorstellungen d. jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten 1904, S. 86–103. Bousset, Relig. d. Judent.², S. 264–266.

[3]) Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 160–223.

Kombinationen, denen der eigentliche und stringente Beweis fehlt. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen, daß in der Tat die im Hellenismus weit verbreitete Phantasie vom sterbenden und auferstehenden Gott aller Wahrscheinlichkeit nach auf das hellenistische Christentum einen starken Einfluß ausgeübt hat. Aber mit Bezug auf das Judentum und die palästinensische Urgemeinde müssen wir bei einem völligen non liquet stehen bleiben.

Nur ein Umstand könnte demgegenüber dennoch in Betracht kommen und zu einer bestimmteren Behauptung auf diesem Gebiet veranlassen: das ist die wie es scheint schon im urchristlichen Dogma ihren festen Platz besitzende Lehre von der Auferstehung des Menschensohnes am dritten Tage oder nach dreien Tagen[1]). Denn für sie tritt nicht nur Paulus mit seinem Zeugnis im ersten Korintherbrief[2]), sondern bereits die ältere Schicht unserer Evangelienliteratur ein. Da nun für eine kritische Betrachtung der Auferstehungsüberlieferung bei Paulus jede Erklärung jener Zeitfrist aus einem dem Apostel etwa schon bekannten Ereignis, das am Ostersonntag geschehen wäre, ausgeschlossen ist, so stehen wir damit vor dem Problem einer anderweitigen Ableitung dieser Angabe. Paulus verweist uns I. Kor. 15_{4} auf den Weg des alttestamentlichen Weissagungsbeweises (κατὰ τὰς γραφάς). — Im alten Testament bietet sich als etwaiger Anhaltspunkt die Stelle Hosea 6_{2} ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ ἀναστησόμεθα[3]). Daß man in diesem Wort, namentlich auf Grund der Übersetzung der LXX, eine Bestätigung der Meinung von der Auferstehung am dritten Tage[4]) gefunden haben kann, steht außer jedem Zweifel. Daß aber dieses ganze Datum aus jener einen verborgenen

[1]) Die Überlieferung schwankt bekanntlich. Für μετὰ τρεῖς ἡμέρας tritt Mk. in sämtlichen drei Weissagungen ein 8_{31} 9_{31} 10_{34}, ebenso Mt 12_{40}; für τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ bereits Paulus I. Kor. 15_{4} und Mt. wie Lk. in den Parallelen zu Mk. — Welche Überlieferung die ältere ist, ist schwer zu sagen. Sie können nebeneinander aufgekommen sein, brauchen auch nicht als im Widerspruch mit einander stehend aufgefaßt zu werden, da „nach dreien Tagen“ der unbestimmtere Ausdruck für das „am dritten Tage“ sein konnte. Unvereinbar mit dem τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ist nur die Wendung Mt 12_{40} (τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας).

[2]) An und für sich führt das Zeugnis des Paulus I. Kor. 15_{4} trotz der Berufung auf die Tradition allein nicht bis zur jerusalemischen Urgemeinde zurück (s. u. Kap. IV).

[3]) Die Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Stelle kann hier ausscheiden. Doch vgl. die interessanten Vermutungen von Baudissin, Adonis und Esmun, 406—415.

[4]) Vielleicht stammt das τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ st. μετὰ τρεῖς ἡμέρας aus Hos. 6_{2}.

Stelle der alttestamentlichen Prophetie herausgelesen sein sollte, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. So drängt sich die Vermutung auf, daß in jenem Datum die Übertragung eines mythischen Zuges auf die Verkündigung von der Auferstehung Jesu vorliegt. Parallelen aus dem Kultus der sterbenden und auferstehenden Götter liegen vor. Der Todestag des Osiris[1]) fällt auf den 17., das Fest seiner Auffindung auf den 19. Athyr (also τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ). Im römischen Attiskult fiel die Todesfeier des Gottes auf den 22., das Fest der Wiederbelebung, die Hilarien, auf den 25. März (genauer wohl in die Nacht vom 24. auf den 25. März, also μετὰ τρεῖς ἡμέρας)[2]). So könnte also das Datum des dritten Tages aus dem Mythos resp. dem Kult eines sterbenden und auferstehenden Gottes stammen. Das allgemeine dogmatische Datum, daß der sterbende Heros am dritten Tage resp. nach dreien Tagen aufersteht, wurde auf Christus übertragen. Dann wäre also doch schon für die palästinensische Urgemeinde wenigstens ein Stück jenes Mythus lebendig gewesen. Und die Frage wäre nicht mehr abzuweisen, ob sich nicht schon im Judentum das Bild des Messias-Menschensohnes mit dem des leidenden und sterbenden Gottes verbunden haben könnte, und somit die Idee eines leidenden, sterbenden Messias hier bekannt gewesen wäre.

Aber gesichert sind diese Kombinationen keineswegs. Denn es kann schließlich das Datum des dritten Tages auch noch aus anderen Prämissen abgeleitet werden. Es läßt sich nämlich als ein weitverbreiteter Volksglaube die Annahme nachweisen, daß die Seele des Verstorbenen etwa drei Tage noch bei dem Leichnam verweilt, ehe sie diesen verläßt. Nach Heimat und Herkunft dieser Auffassung zu fragen, wäre ein ziemlich vergebliches Bemühen, da sie wahrscheinlich mit der Beobachtung der beginnenden Verwesung des Leichnams zusammenhängt und sich überall spontan bilden konnte. Sie spielt namentlich in der persischen Eschatologie[3]) eine Rolle

[1]) Plutarch de Is. Os. c. 13. 39. vgl. c. 42.

[2]) Hepding, Attis u. s. Kult., S. 149ff., 167ff.; vgl. auch Frazer „Adonis Attis Osiris" 1906 über eventuelle Beziehungen zwischen Attiskult und christlicher Osterfeier. – Baudissin hält es für möglich, daß irgend-wie und -wann auch in Phönizien der Auferstehungstag des Adonis der dritte Tag nach dem Tode gewesen sei (Adonis und Esmun 409). Er verweist auf eine, wohl mit dem Adoniskult zusammenhängende Feier auf Malta, bei der alljährlich ein Bild in einem Garten unter Bohnenblüten fortgeworfen und nach „etwa" dreitägigem Fasten unter einer Freudenfeier wiedergeholt und von neuem aufgestellt wurde (S. 409 und 129). Baudissin möchte auch annehmen, daß Hosea 6_2 im Hinblick auf eine kultische Auferstehungsfeier eines Gottes am dritten Tage geschrieben wurde.

[3]) Vgl. Vendidad 19_{28} und Yasht 22_2 ff. (Hadhokht Yasht).

und läßt sich auch in der jüdischen Apokalyptik und der späteren jüdischen Literatur nachweisen[1]). Es könnte also auch von hier aus die dogmatische Meinung entstanden sein, daß der Menschensohn drei Tage im Grabe geweilt und danach sich zu seiner Herrlichkeit erhoben habe[2]). Dann aber brauchten wir den Umweg über den Mythos vom leidenden und sterbenden Gott nicht, um jenes Datum des dritten Tages befriedigend zu erklären.

Es mag in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen werden, daß die Frage nach der Entstehung der Überlieferung vom „dritten Tage" (oder des „nach drei Tagen") nicht mit dem Problem der Entstehung der Sonntagsfeier zu komplizieren ist. Die Entstehung des Sonntags hat mit der Auferstehungsüberlieferung gar nichts zu tun. Der Entstehungsort des Sonntags ist der christliche Kultus. So wie das junge Christentum später die jüdischen wöchentlichen Fasttage vom Montag und Donnerstag auf den Mittwoch und Freitag verlegte, so bedeutet die Auszeichnung des Sonntags im christlichen Kultus (vielleicht schon bei Paulus I. Kor. 16_2 angedeutet) eine Loslösung vom jüdischen Sabbat. Erst später, allerdings vor der Entstehung des Markusevangeliums in seiner gegenwärtigen Gestalt[3]), ist dann die Kombination vollzogen, daß die κυριακὴ ἡμέρα der Tag sei, an dem die Auferstehung Jesu stattgefunden habe. Darauf deuten auch noch zwei Stellen der späteren Überlieferung hin: Ignatius ermahnt die Magnesier (9_1): μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ. Und Barnabas begründet die christliche Feier des Sonntags nicht mit einem Hinweis auf die Auferstehung, sondern mit einer merkwürdigen eschatologischen Zahlenspielerei, und fährt dann fort: (15_9) διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδοὴν εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς[4]).

* * *

[1]) Vgl. zum Ganzen Boeklen, Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der parsischen Eschatologie, S. 28f. Bousset, Religion des Judentums² 341; vor allem jetzt Baudissin, Adonis und Esmun, S. 412–416.

[2]) Diese Anschauung wäre auch insofern interessant, als sie erkennen ließe, daß sich der Glaube an die Erhöhung Jesus keineswegs von Anfang an mit der Annahme der leiblichen Auferstehung verbunden zu haben braucht.

[3]) S. Weiteres unter Kap. II und vgl. E. Schwartz, Osterbetrachtungen, Zeitschr. f. neut. Wissensch., 1906, 29ff.

[4]) Will man annehmen, daß das Datum des Freitags für den Todestag Jesu historische Überlieferung ist, so konnte diese Kombination durch die Überlieferung des „am dritten Tage" gestützt werden und auch das „nach dreien Tagen" ließe sich zur Not so deuten. Umgekehrt könnte das Datum des Frei-

Anhang II. Die Hadesfahrt.

Mit der Annahme des dreitägigen Zwischenraumes zwischen Tod und Auferstehung war dann der christlichen Phantasie ein neues Tor geöffnet. Bei dem einfachen Gedanken der Grabesruhe oder des Verharrens der Seele beim Leichnam blieb man nicht stehen. Es entstand die Phantasie von dem Hinabstieg Jesu zum Hades. Da deren Überlieferung tatsächlich bis nahe an die christliche Urzeit zurückzuverfolgen ist, so mag auch sie gleich in diesem Zusammenhang besprochen werden. In ihr hat man, wenn man sie richtig beurteilen will[1]), zwei Strömungen von einander zu unterscheiden, eine populäre, die mit stärkerer Phantasie und glühenderen Farbentönen arbeitete, und eine mehr gelehrt dogmatische, die offenbar bemüht gewesen ist, das allzu Phantastisch-Mythologische wieder abzustreifen und das dogmatisch lehrhafte Element herauszuarbeiten. Die letztere ist natürlich die in der literarischen Überlieferung vorherrschende geworden. Sie liegt am prägnantesten in jenem charakteristischen, gefälschten alttestamentlichen Zitat vor, das bereits Justin als ein Jeremiaswort kennt und dessen Ausmerzung aus dem alten Testament er der jüdischen Überlieferung zum Vorwurf macht, und das Irenaeus sechsmal zitiert[2]). Es lautet in der Überlieferung Justins: ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. (Dialog. c. Tryph. c. 72; 298 B). Irenaeus faßt diese Anschauung IV 27_{2} in die Worte

---

tags für den Todestag erst aus der bereits feststehenden Annahme des Sonntags als des Auferstehungstags unter Zuhilfenahme des τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ errechnet sein. — Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Überlieferung von der παρασκευή bei Schwartz, Osterbetrachtungen, S. 31 f. — Daß freilich das Datum des Freitags für den Todestag des Herrn erst aus der Kultsitte des Fastens am Freitag entstanden sei (Schwartz S. 33), scheint mir nicht wahrscheinlich zu sein. — Dagegen daß beide Daten, der Freitag und der Sonntag, ursprünglich festgestanden hätten, ist Mt. 12_{40} eine entscheidende Instanz.

[1]) In der folgenden Darstellung nehme ich meine Untersuchungen über dieses Thema in den Hauptproblemen der Gnosis 1907, S. 65—71 noch einmal in veränderter Form wieder auf unter besonderer Rücksicht auf die Einwände von Loofs, die er in seinem auf dem internationalen religionsgesch. Kongreß in Oxford 1910 gehaltenen Vortrag „Christs Descent into Hell" erhoben hat. Ich verdanke Loofs' umsichtiger Sammlung des einschlägigen Materials die klarere Herausarbeitung meiner Position, die ich ihm gegenüber allerdings in allem Wesentlichen aufrecht erhalten muß.

[2]) Irenaeus III 20_{4}; IV 22_{1}; IV 33_{1}; IV 33_{12}; V 31_{1} (vgl. IV 27_{2}), ἀπόδειξις. Texte u. Unters. XXX 1. Lpzg. 1907, S. 42. — Vgl. Loofs a. a. O. 293_{1}.

zusammen: Et propter hoc Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis adventum suum; remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus eius servierunt, justi et prophetae et patriarchae, quibus similiter ut nobis remisit peccata. Da Irenaeus[1]) an unserer Stelle diese Lehre auf die Presbyter zurückführt, da Justin bereits ein alttestamentliches gefälschtes Zitat kennt, das diese enthält, da Marcion[2]) endlich seine Behauptung, daß Christus Kain, den Sodomiten und Ägyptern, der Menge der anderen Heiden, aber nicht den Patriarchen gepredigt habe[3]), offenbar in striktem Gegensatz zu der kirchlichen These formuliert hat, so können wir damit die Vorstellung von der Hadespredigt bereits bis in die ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts zurückverfolgen.

Wir werden noch etwas weiter hinaufgehen können: Wir finden die Hadespredigt nicht nur im apokryphen Petrusevangelium X 41 bezeugt; wir können auch die Beobachtung machen, daß diese Idee im Hirten des Hermas[4]) bereits eine eigentümliche Erweiterung erfahren hat. Denn hier wird (Similit. IX 16_5) der merkwürdige Gedanke vorgetragen, daß die Apostel den Entschlafenen im Hades gepredigt haben[5]).

---

[1]) Es ist beachtenswert, daß auch Klemens Alex. Stromat 6, 43 u. Adumbrationen zu I. Pt. 3_{19} mit einem apokryphen Zitat operiert „λέγει ὁ ᾅδης τῇ ἀπωλείᾳ· εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν," das sich doch nicht so einfach aus Hiob 28_{22}, Dt. 4_{12} ableiten läßt. Das Zitat findet sich auch in der Naassenerpredigt Hippolyt V 8 p. 154,8 jedoch nicht auf die Hadesfahrt, sondern auf das Herabsinken des Urmenschen in die irdische Welt bezogen.

[2]) Vgl. noch etwa Celsus bei Origenes II 43; auch Sibyll. Orak. VIII 310 f.

[3]) Iren. I 27_3. Epiphanius Haires. 42_4.

[4]) Von Hermas ist Klemens Alex. an den beiden Stellen Stromat. II 9, 43, VI 6, 45–46 abhängig. Interessant ist es zu beobachten, wie er an letzterer Stelle die Idee von der Hadespredigt der Apostel weiter ausspinnt.

[5]) Ob die Stellen I Pt. 3_{19}f. 4_6 in diesen Zusammenhang einzustellen seien, will ich unentschieden lassen. Wenn überhaupt hier von der Hadesfahrt Christi die Rede ist – ich sehe nach wie vor keinen Grund, das zu leugnen – so gehören die Stellen insofern in diesen Zusammenhang hinein, als es sich dann auch hier um eine Predigt Christi im Hades handelt (nach 4_6 ist der Gedanke einer Ankündigung des Gerichts doch wohl ausgeschlossen). Der singuläre Zug, daß als Empfänger der Predigt „die ungehorsamen Geister im Gefängnis" gelten, hat weiter keinen sichtlichen Einfluß auf die Geschichte der Idee von der Hadesfahrt gehabt. — Vgl. die Ausführungen über die Stelle 3_{19} bei Klemens Alex. Stromat. VI 6, 45 und in den Adumbrationen zu I. Pt. 3_{19}. Th. Zahn, Forschungen III 94 f.

So kommen wir mit der Idee der Predigt Jesu im Hades bis dicht an die ältere neutestamentliche Zeit heran. Und doch kann dies spezifische, von des Gedankens Blässe angekränkelte Theologumenon nicht das Ursprüngliche gewesen sein [1]).

Denn neben dieser Anschauung steht, wie gesagt, eine andere, populäre und an mythologischen Farben reichere. Hier handelt es sich nicht um eine harmlose und friedliche Predigt im Hades, sondern um einen wirklichen Kampf des Lebensfürsten mit dem Fürsten (und den Mächten) der Unterwelt und des Todes. Diese volkstümlichen Vorstellungen dringen freilich erst spät — etwa mit Origenes [2]) — in die eigentliche, vornehme Literatur ein. Vorhanden sind sie deshalb doch. Sie führten eben ein unliterarisches Dasein; und es ist charakteristisch, wie sie in schriftlichen Dokumenten, die nicht eigentlich zur feineren Literatur gehören, zum Durchbruch kommen. Hierher gehört der Apologet Melito von Sardes, einer der frühesten Zeugen für diese Vorstellungen. In einem von ihm im Syrischen erhaltenen Fragment [3]) heißt es: at quum dominus noster surrexit e mortuis et pede deculcavit mortem et vinxit potentem et solvit hominem . . .[4]). Wie auf den ersten Blick ersichtlich ist, entstammen die Ausführungen des Melito in diesem Fragment der hymnologischen Sprache der Liturgie. Und so begegnen wir denn auch in einem der frühesten uns erhaltenen

---

[1]) Möglicher Weise hat dies Theologumenon von der Hadespredigt schon im Judentum eine Rolle gespielt. Zu Sir. 24_{32} bietet die lateinische Übersetzung den Zusatz: „Ich (die Weisheit) werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle, die auf den Herrn hoffen.“ Also Hadespredigt der Weisheit! Das könnte christliche Interpolation sein, aber die Annahme ist nicht nötig. Jedenfalls haben wir auch hier ein Theologumenon, hinter dem ursprünglich ein kräftigerer Mythos gestanden haben muß.

[2]) Vgl. C. Clemen „Niedergefahren z. d. Toten“ (S. 180ff.); Art.: „Höllenfahrt“ in der theol. Realenzyklopädie[3]; Hauptprobleme der Gnosis 257. Vgl. dort die Belege aus jüngerer Zeit bei Origenes, Laktanz (Instit. div. IV 12_{15}), Firmicus Maternus (de errore prof. relig. 25); vor allem die ausführlichen Schilderungen des Evangelium d. Nicodemus (Tischendorf, Evang. Apocr.[2] 1876 S. 329 u. 392f.). Man beachte, daß die späteren Phantasien von Ps. LXX 106_{16}: συνέτριψεν πύλας χαλκᾶς καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συνέκλασεν — abhängig sind (s. u. Oden Salomos 17).

[3]) Otto, Corpus Apologet. S. 419. Fragm. XIII. zu diesen syrischen Fragmenten Harnack, Chronologie I 518.

[4]) Vgl. Otto S. 421, Fragm. XVI: et suscitavit genus Adami e profundo sepulcro.

Zeugnisse der altchristlichen Liturgie dem Mythus von der Höllenfahrt. In der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung findet sich innerhalb der Präfation der Bischofsmesse der Satz: qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet[1]). In der populären Literatur der apokryphen Apostelakten sind die Farben wiederum besonders kräftig. In den um 250 entstandenen Akten des Thaddäus heißt es: καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἅιδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος · ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ (Euseb. H. E. I 13_{20}).

Noch stärker ist die Mythologie in den Thomasakten[2]):

ἡ δύναμις ἡ ἀπτόητος ἡ τὸν ἐχθρὸν καταστρέψασα,
καὶ ἡ φωνὴ ἡ ἀκουσθεῖσα τοῖς ἄρχουσιν,
ἡ σαλεύσασα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἁπάσας,
ὁ πρεσβευτὴς ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἀποσταλεὶς καὶ ἕως τοῦ ᾅδου καταντήσας,
ὃς καὶ τὰς θύρας ἀνοίξας ἀνήγαγες ἐκεῖθεν τοὺς ἐγκεκλεισμένους πολλοῖς χρόνοις ἐν τῷ τοῦ σκότους ταμείῳ.

Neuerdings aber hat sich uns für alles dies ein viel reicheres und in eine noch frühere Zeit zu datierendes Material erschlossen durch die Auffindung der Oden Salomos.

Nach den grundlegenden Untersuchungen von Gunkel und Greßmann scheinen diese Oden allerdings gnostischer Herkunft zu sein[3]), und könnten somit nicht unmittelbar als Zeugnis für das genuine Christen-

[1]) Lat. Text bei Hauler S. 106 (LXX,12). — Schwartz hat den Beweis erbracht (vgl. über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen, Schriften d. wissensch. Gesellsch. Straßburg Heft VI 1910 S. 38 ff.), daß diese KO. in engster Beziehung zu Hippolyts: περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις stehe. — Schermann, ägyptische Abendmahlsliturgien (Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums VI 1—2, Paderborn 1912) hält an dem ägyptischen Ursprung der KO. fest, nimmt aber mit Schwartz eine enge Beziehung zu Hippolyt an, und erklärt diesen für den Traditor der bereits (um 212) fixierten KO.

[2]) K. 10. Man beachte, daß auch hier ein liturgisch stilisiertes Gebet vorliegt. Vgl. k. 143: οὗτος ὁ σφήλας τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν θάνατον βιασάμενος. k. 156: ὁ κατελθὼν εἰς ᾅδου μετὰ πολλῆς δυνάμεως · οὗ τὴν θέαν οὐκ ἤνεγκαν οἱ τοῦ θανάτου ἄρχοντες · καὶ ἀνῆλθες μετὰ πολλῆς δόξης, καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς εἰς σὲ καταφεύγοντας παρεσκεύασας ὁδόν.

[3]) Vgl. vor allem Gunkel, Ztschr. f. neut. Wissensch. XI 1910, 291—328. Greßmann, internationale Wochenschrift vom 22. Juli 1911. Übersetzung von Flemming bei A. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch, Texte u. Unters. 3. Reihe V. 4 (XXXV 4) 1910. — Ungnad u. Staerk, Die Oden Salomons. (Lietzmann, Kleine Texte No. 64 1910).

tum verwandt werden. Aber es ist andrerseits bisher nicht gelungen, die in ihnen enthaltene Gnosis einer bestimmten und uns bekannten gnostischen Sekte zuzuschreiben. Ja es ist möglich, daß sie aus einer Zeit stammen, in der sich gemein Christliches und Gnostisches noch gar nicht bestimmt und bewußt geschieden hatten, und daß in ihnen einfach ein vulgäres Frühchristentum mit starkem gnostisierenden Einschlag zu Wort käme, als dessen äußersten Termin wir dann etwa die Zeit um die Mitte des zweiten Jahrhunderts anzusetzen hätten.

Ein Hauptthema dieser Oden ist die Höllenfahrt des Messias, und hier finden wir natürlich die vollen glühenden Farben des Mythos, besonders in der 42. Ode[1]):

Die Hölle sah mich und ward schwach,
Der Tod spie mich aus und viele mit mir.
Galle und Gift ward ich ihm,
Ich stieg hinab mit ihm, so tief die Hölle war.
Füße und Haupt wurden ihm schlaff,
Denn er konnte mein Antlitz nicht vertragen.
Ich schuf die Gemeinde der Lebendigen unter seinen Toten.
. . . Es eilten die Verstorbenen zu mir, riefen und sprachen:
Erbarm dich unser, Sohn Gottes!
Führe uns aus der Finsternis Banden,
Öffne das Tor, durch das wir mit (zu?) dir hinausgehen.
. . . Ich aber hörte auf ihre Stimme
Und versiegelte ihr Haupt mit meinem Namen;
Denn freie Männer sind sie,
Und mir gehören sie an[2].

Ist durch diesen Überblick das Auge für den Mythos von der Hadesfahrt Christi geschärft, so können wir seine Spuren auch noch weiter zurückverfolgen. Schon wenn Ignatius von Antiochia (Magn. 9₂) behauptet, daß Christus die Propheten aus dem Hades auferweckt habe (παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν), so geht das über den Rahmen des theologischen Gedankens von der Hadesfahrt eigentlich hinüber. Beide Gedanken, „Hadespredigt und Erweckung der Gerechten", finden

[1]) Übersetzung nach Gunkel-Greßmann, Ztschr. f. neut. Wissensch. XI 302.

[2]) Zahlreiche Parallelen in den Oden vgl. 15. 17 („Ich habe zerrissen eiserne Riegel, mein Eisen aber ward glühend und schmolz vor mir, und nichts schien mir verschlossen . . . und ich ging zu allen meinen Gefangenen, sie zu befreien"). 22. (25). 28. 29. — Es ist dabei für unsere Frage gleichgültig, ob das „Ich" in den einzelnen Psalmen der Messias ist, oder der Gläubige, der die Höllenfahrt des Messias nacherlebt.

sich denn auch in den Excerpta ex Theodoto neben einander[1]). Aber immerhin befinden wir uns damit noch in der temperierten Atmosphäre der Dogmatik. Ganz anders aber mutet das Wort der Apokalypse des Johannes an: „Ich war tot und siehe ich lebe und habe die Schlüssel des Hades und des Todes in der Hand“ (1_{18}). Wer die Schlüssel der Beherrscher der Unterwelt in der Hand hat, der hat sie in siegreichem Kampf den grausigen Mächten dort unten abgerungen; die Hadesfahrt ist eine Fahrt des Kampfes und Sieges gewesen. Auch die merkwürdige Stelle Mt. 16_{18} scheint von hier aus ihr Licht zu gewinnen. „Auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und die Pforten des Hades sollen nichts über sie vermögen (sie nicht halten, hemmen.)“ Zur ecclesia triumphans gehört auch die Gemeinde der entschlafenen Gerechten. Die Pforten des Hades sind gesprengt und verwehren den Durchgang zur Freiheit nicht mehr[2]). Wenn der Verfasser des Epheserbriefs Ps. 68_{19}: „er ist in die Höhe gefahren und hat eine Gefangenschaft gemacht, hat den Menschen Geschenke gegeben“, 4_9 ausdeutet: τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, so wird es doch wahrscheinlich, daß er das ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, obwohl so eine Hysteron Proteron herauskommt, auf den Sieg des Lebensfürsten über die dämonischen Scharen des Hades deutete. Wie hätte er sonst bei diesem Zitat auf die Vorstellung von der Hadesfahrt verfallen sollen! Auch Mt. 27_{51} wird in diesen Zusammenhang hinein gehören: „Und die Erde bebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräber öffneten sich und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf, und kamen aus den Gräbern nach ihrer Erweckung herauf und gingen in die heilige Stadt und erschienen vielen.“ Das ist in der Tat aufzufassen als der Widerhall des gewaltigen Kampfes, der um diese Zeit, da der Lebensfürst mit dem Hades rang, in der Unterwelt tobte. Gerade in diesen älteren neutestamentlichen Stellen[3]) finden wir also über-

[1]) K. 18_2 ὅθεν ἀναστὰς ὁ κύριος εὐηγγελίσατο τοὺς δικαίους τοὺς ἐν τῇ ἀναπαύσει καὶ μετέστησεν αὐτοὺς καὶ μετέθηκεν καὶ πάντες ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ζήσονται. Vgl. auch Tertullian, de anima 55: in paradiso quo jam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint. Apologet. 47: et si paradisum nominemus locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum. Vgl. Irenaeus V. $5,_1$; vielleicht auch Klemens, Protrept. XI $114,_4$ ἐξαρπάσας τῆς ἀπωλείας τὸν ἄνθρωπον προσεκρέμασεν αἰθέρι.

[2]) In diesem Zusammenhang kehrt wie Apk. 1_{18} das Bild von der Schlüsselgewalt wieder (zu der Vorstellung von Himmels-, Schlüssel-Pförtnern etc. vgl. Köhler, Archiv f. Relig. Wissensch. VIII 2).

[3]) Vgl. etwa noch Apg. 2_{24} λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπ᾽ αὐτοῦ.

all, wenn auch nur in Fragmenten, die starken, volkstümlichen und mythologischen Vorstellungen vom Kampf Christi mit den Mächten der Unterwelt, von denen das Theologumenon von der Predigt im Hades nur ein matter Nachklang ist.

Und nunmehr kann es eigentlich keinem Zweifel unterliegen, daß diese populären Vorstellungen von der Höllenfahrt Christi und seinem Kampf mit den Dämonen der Unterwelt einen Mythos enthalten, der mit der Person Jesu ursprünglich nichts zu tun hat, sondern auf diese erst adaptiert ist. Dieser Mythos von einem Erlöserheros, der aus himmlischen Höhen in die Tiefen der Unterwelt hinabsteigt, um dort unten mit den Dämonen zu kämpfen, ihre Macht zu brechen, ihnen das Geheimnis zu rauben, auf welchem ihre Kraft beruht, der sich dann wieder siegreich in die Höhe erhebt, ist nicht vom Christentum gebildet. Das Christentum wächst in einer geistigen Athmosphäre auf, in welcher derartige Mythen nicht neu geschaffen, in der sie nur noch übernommen werden. Analoge Motive lassen sich auf außerchristlichem Gebiete nachweisen. Die bekannte Erzählung von der Höllenfahrt des Mândâ d'Hajê (Hibil-Ziwa) in der mandäischen Religion ist sicher auf eigenem Boden gewachsen. Der schöne, halb märchenhafte Sang von dem Königssohn, der auszieht, dem Drachen die Perle[1]) abzugewinnen, ist mit immer steigender Bestimmtheit als nichtchristlichen Ursprungs erkannt. Der Zug des Urmenschen im manichäischen System gegen die Dämonen der Finsternis und der Tiefe gehört in diesen Zusammenhang, nebst so manchen andern gnostischen Erlöserphantasien, obwohl es mit diesen eine besondere, gleich zu besprechende Bewandtnis hat. Es mag im Vorbeigehen noch darauf hingewiesen werden, daß dieser Mythos ein charakteristisches, wo er vollständig vorhanden ist, selten fehlendes Merkmal besitzt, nämlich den Zug, daß der Heros zunächst unbekannt, indem er sich den niedrigen Mächten gleich macht, in die Welt der Dämonen hinabfährt und dort unerkannt weilt[2]).

Die Annahme, daß ein solcher Mythos vom Christentum adaptiert, nicht geschaffen ist, erklärt zur Genüge sein frühes und plötzliches Auf-

---

[1]) Vgl. Thomasakt. K. 111.

[2]) Genaueres vgl. bei Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 239ff., O. Pfleiderer, Das Christusbild d. urchristlichen Glaubens 1903, S. 65–71. — Übrigens gehören im weiteren Sinne auch alle Mythen, die von dem in die Tiefe versinkenden Sonnenheros handeln, hierher (Hauptprobleme S. 221 f.) und das gesamte Material, das H. Schmidt: Jona, Forschungen z. Lit. u. Rel. d. A. und N. Test. LX 1907 —, zusammengetragen hat.

tauchen an den verschiedensten Stellen christlicher Überlieferung. Es ist ein Irrtum, wenn man annimmt, daß man durch den für eine Vorstellung geführten Altersbeweis die Genuität dieser Vorstellung innerhalb einer Religion erhärten könnte. Eine Religion von einer derartigen sieghaften Werde- und Werbe-Kraft wie das Christentum hat mit einer ungeheuren Geschwindigkeit die verschiedensten Gedankenbildungen, die sich ihm darboten, an sich gezogen. Hier muß im wesentlichen das Stilgefühl entscheiden. Eine Zeitgrenze für die Möglichkeit derartiger Übertragungen gibt es nicht[1]).

Erst nachdem zugestanden ist, daß die christlichen Phantasien von der Hadesfahrt im Rahmen des hier skizzierten religionsgeschichtlichen Zusammenhangs ihr grundlegendes Verständnis erhalten, kann man die Frage erheben, was etwa die christliche Religion aus eignem Besitz dem Mythos hinzugefügt hat. Und die Vergleichung zeigt uns dann allerdings an einem wesentlichen Punkt die charakteristische Originalität der jungen Religion. Sie läßt den Lebensfürsten in den Hades hinabsteigen, um die dort weilenden Menschengeschlechter, sei es insgesamt, sei es in irgendwelcher Beschränkung, zu retten. Alle andern Züge des Mythos treten demgegenüber an Wichtigkeit zurück und werden zum Beiwerk. Hier zeigt sich die Kraft und Originalität des christlichen Geistes. Aus dem Mythos strahlt die Idee von dem Universalismus des Heils, von der Ekklesia, die alle Menschengeschlechter umfaßt, sieghaft auf. Dann ist in den führenden theologischen Kreisen der Mythos fast verdrängt und daraus die farbenleere Abstraktion einer Predigt Christi im Hades geworden. In alledem zeigt sich die geistige und intellektuelle Kraft des Christentums. Aber wie fast überall geht auch hier der Weg vom Mythos zur Idee und nicht in der umgekehrten Richtung.

Im übrigen muß hier im voraus darauf hingewiesen werden, daß dieser Mythos von der Höllenfahrt Christi in einer interessanten Um-

---

1) Selbst wenn nachgewiesen wäre, daß die Übertragung schon auf palästinensischem Boden erfolgt sein sollte, wären die obigen Thesen nicht erschüttert. Denn man kann a priori nicht behaupten, daß ein solcher Mythos dem palästinensischen Judentum ferngeblieben sein müßte (vgl. das oben über Sirach 24_{32} Ausgeführte). Aber der Nachweis läßt sich gar nicht führen. Keine der besprochenen neutestamentlichen Stellen reicht so weit zurück. Selbst wenn man den Mythos schon bei Paulus finden wollte (Rö. 10_7), so hat Paulus auch außerpalästinensische Traditionen. In der älteren evangelischen Literatur ist er nicht heimisch. Das „am dritten Tage auferstanden“ gehört nicht unmittelbar hierher, ebensowenig Mt 12_{40}.



deutung einen noch viel intensiveren Einfluß auf die christliche Gedankenbildung gewonnen hat. An Stelle der Hinabfahrt des Heros in die Unterwelt und die Hölle tritt dann das Erscheinen Christi hier auf Erden. Die Erde ist vom Standpunkt der oberen himmlischen Welt aus gesehen der Ort der Finsternis und des Schreckens, an dem die Dämonen hausen. Aus dem Kampf des Erlöserheros mit den Unholden der Tiefe wird dann der Kampf Christi am Kreuz mit dem Teufel und den „Archonten" dieser Welt, aus seinem siegreichen Aufstieg die Auffahrt von der Erde zum Himmel. So wird uns der Mythos, und zwar in den frischesten, ursprünglichsten Farben schon bei Paulus begegnen. So hat es sich frühzeitig fast als christliches Dogma festgesetzt, daß Christi Erscheinen auf Erden und namentlich sein Tod den Endzweck der Besiegung des Teufels und seiner Dämonen, der Vernichtung des Todes habe. Die sonst so rationalen Apologeten kennen eigentlich nur diese mythische Erlösungstheorie, und namentlich in den Systemen der Gnostiker ist an die Stelle der Höllenfahrt fast ausschließlich der ebenso mythisch gedachte und bis ins einzelne ausgemalte Abstieg des Erlösers auf diese Erde getreten[1]). Denn dem Gnostiker ist diese sinnliche Welt ganz wesentlich die Stätte der Finsternis und der Verdammnis. Wir werden auf diese Zusammenhänge in den folgenden Abschnitten zurückkommen müssen.

Kapitel II.

Das vom Standpunkt des Glaubens an den Menschensohn gezeichnete Bild Jesu von Nazareth.

Die palästinensische Urgemeinde hat die Grundlage zu dem in den drei ersten Evangelien vorliegenden Jesusbild gelegt. Das ist ihr eigentliches Werk gewesen, und in der Tat ein Werk, dem kaum ein anderes an Bedeutung in der Geschichte des Christentums gleichkommt. Dieses Bild Jesu von Nazareth aber ist vom Standpunkt einer gläu-

[1]) Das Motiv des Unerkannt-Bleibens des Erlösers zieht sich durch alle derartigen gnostischen Darstellungen hindurch (Hauptprobleme der Gnosis 239 ff.). — Es findet sich aber auch auf dem Gebiet der genuinen christlichen Literatur: Paulus I. Kor. 2$_8$ (!), Ascensio Jesaiae 10 f.

digen Gemeinde entworfen, also vom Standpunkt des Glaubens an den Messias-Menschensohn. Es muß in diesem Kapitel die Frage beantwortet werden, wie weit und in welchen Richtungen etwa das ursprüngliche Bild Jesu übermalt ist und übermalt werden konnte.

Ehe wir uns an diese Frage machen, wird es nötig sein, kurz zu der Frage der Entstehung der evangelischen Literatur Stellung zu nehmen. Ich nehme die Anschauung als bewiesen an, daß unsere drei ersten Evangelien im wesentlichen auf zwei Quellen[1]) zurückführen, auf eine Erzählung der evangelischen Geschichte, die im großen und ganzen durch unser Markusevangelium repräsentiert wird, und auf eine Sammlung von Herrenreden[2]) (Logia), die als gemeinsame Quelle den Redebestandteilen des Matthäus und Lukas zu Grunde liegt. Diese Redequelle hat bereits dem Markusevangelium vorgelegen und ist von ihm an zahlreichen Stellen seines Evangeliums exzerpiert[3]). Die Logiensammlung ist in ihrer Grundlage vor dem Jahre 70 entstanden, sie enthält noch deutliche Spuren des Kampfes um das Gesetz und die freie Heidenmission[4]).

Aber „Markus“ und die „Logien“ sind nicht die Schöpfer der evangelischen Tradition, hinter ihnen liegt etwa ein Menschenalter mündlicher Überlieferung[5]); und sie — nicht eine schriftstellerische Per-

[1]) Daneben käme als wertvoll nur noch eine Sonderquelle des Lukas in Betracht, die sich in erster Linie als eine Parabelsammlung darstellt.

[2]) Ob man alles gemeinsame Material von Mt. und Lk., also auch die Täuferrede (Taufe) und Versuchung und die Perikope vom Hauptmann von Kapernaum auf die „Logia“ zurückzuführen berechtigt ist, ist mir zweifelhaft.

[3]) Ich befinde mich hier im Gegensatz zu der bekannten Anschauung Wellhausens, nach welcher Mk. an Reden Jesu gebracht haben soll, was zu seiner Zeit in der Tradition umlief und die Logien meistens nur angeschobenes und späteres Gut enthalten. An folgenden Stellen scheint Mk. mir Logiengut herübergenommen (oft exzerpiert) zu haben. 3_{22-30} (beachte hier die von Mk. auch sonst beliebte Schachtelungsmethode, vgl. 3_{20}f. und 3_{31}ff); 4_{21-25} (vielleicht auch 4_{2-9} — beachte die Einleitung ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ — 4_{13-20}; $_{30-32}$) 6_{8-11}; vielleicht die Grundlage von 7_{1-23}; 8_{34-38} (beachte den sekundären Charakter von 8_{38}); $9_{35,\ 41-50}$ (nicht 9_{33-34} $_{30}$f. (?) $_{38-40}$); 10_{11-12} (beachte die Überleitung mit dem spezifisch markanischen εἰς τὴν οἰκίαν); 10_{42-45} (beachte die kunstvolle Naht: 10_{41}) 12_{38-40} (καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν). — Kap. 13 scheint mir nicht aus den Logien zu stammen, sondern zunächst ein selbständig umlaufendes apokalyptisches Flugblatt gewesen und erst von Mk. mit Logienbestandteilen versetzt zu sein 13_{9-13} (13_{33-37}). Die eschatologische Rede der Logien liegt Lk. 17_{20}ff. vor.

[4]) Mt. 5_{17}ff.; 7_6, 10_5f., 10_{23}.

[5]) So verdienstvoll die Bemühungen um eine weitere literarische Zer-

sönlichkeit — hat dem synoptischen Gefüge seinen Charakter aufgeprägt. Es ist vor allem noch ganz deutlich erkennbar, daß dessen Keimzellen die einzelne abgeschlossene Geschichte und das einzelne Logion (resp. die einzelne Parabel) ist, wie sie die mündliche Überlieferung weiterzugeben pflegt.

Das liegt in der Geschichtserzählung des Mk. noch ganz deutlich vor Augen. Auf weiten Strecken hat das Evangelium den Charakter eines Konglomerates, das aus lauter einzelnen Mosaikstücken besteht, auf das deutlichste gewahrt. Darüber hinaus zeigt uns das Evangelium noch ein zweites Stadium des Überlieferungsprozesses in aller wünschenswerten Deutlichkeit: nämlich der Zusammenballung der Einzelerzählungen zu Erzählungsgruppen [1]), die unter sachlichem Gesichtspunkt zusammentreten [2]). Eine Reihe derartiger Erzählungsgruppen — ich zähle mit

---

gliederung der Komposition des Markusevangeliums sind (ich nenne hier in erster Linie J. Weiß, D. älteste Evangelium 1903, und Wendling, Die Entsteh. d. Markusevangeliums 1908; dazu die Kritik von J. Weiß, Theol. Rundschau 1913 S. 183ff.), so wird man diese Untersuchung von der andern Seite durch die Nachforschung über die Gesetze der mündlichen Überlieferung, die bei der Schaffung der evangelischen Tradition wirksam gewesen sind, zu ergänzen haben. Das muß namentlich zur Ergänzung der Forschungsmethode Wendlings gesagt werden. Gute Ansätze zur Stilgeschichte der evangelischen Überlieferung bei Wendland, Hellen. röm. Kultur², S. 258ff. J. Weiß, Art. Literaturgesch. des N. T. in „Rel. in Gesch. und Gegenwart."

[1]) Wenn Wendling diese Erzählungsgruppen des Evangeliums auf M^1 und M^2 literarisch verteilt, so will ich mit ihm darüber nicht streiten. Wichtiger ist mir, daß auch Wendling den Gruppencharakter der Erzählungen in M^2 (wie in M^1) hervorhebt, S. 217.

[2]) Beste Beispiele: $2_{1}-3_{6}$ (Konfliktsgeschichten, zu denen wohl auch 3_{20}f. $_{31-35}$, vielleicht 6_{1-6} gehört; 2_{13-17} ist innerhalb des Abschnittes wiederum aus zwei Einzelstücken komponiert); 10_{1-27} (Ehe, Kinder, Reichtum). 11_{27} resp. 12_{1-37} (Streitgespräche). Der Abschnitt $1_{16}-_{38}$ (paradigmatische Darstellung der Wirkungsweise Jesu unter der Fiktion einer Darstellung des ersten Tages seines öffentlichen Auftretens) macht bereits einen stärker literarischen Eindruck. Dazu gesellen sich Sammlungen von anderem Typus: Wundererzählungen in breiterem Stil angelegt, bei denen das Interesse am Logion Jesu, das in den eben genannten Abschnitten vorwiegt, ganz zurücktritt (Wendling hat sicher das richtige gesehen, wenn er die im folgenden genannten Stücke auf eine andere sekundäre Überlieferung zurückführt; ob seine Verteilung der Stücke auf M^2 und E das richtige trifft, ist mir freilich noch fraglich): $4_{35}-5_{43}$ und die beiden parallelen Erzählungsreihen 6_{30}ff. 8_{1}ff., die sich um die Dubletten der Perikope von der wunderbaren Speisung gruppieren. Der Vergleich der beiden Parallelen zeigt, daß in die erste 7_{1-30} wiederum eingearbeitet ist. (7_{1-23} ist eine sehr breit angelegte Perikope, als deren fester Kern sich einzelne Logien, aus der Logien-

Bestimmtheit acht (s. u.) – es können noch einige mehr sein – sind dann in unserm Markusevangelium zusammengetreten, durch Stoffe aus den Logien vermehrt und durch eine Reihe von sekundären Zutaten, die herauszustellen in diesem Zusammenhang zu weit führen würde, bereichert [1]).

Dabei muß jedoch ein Vorbehalt gemacht werden. Die „Leidensgeschichte", die mit Mk. 11 (10_{46-52}) einsetzt und die sich nach den vom Evangelisten eingearbeiteten Zwischenstücken mit 14_1 ff. fortsetzt, hat von vornherein – darauf ist noch kaum genügend geachtet – einen anderen Charakter besessen, als die übrigen Partien des Markusevangeliums. Hier hat man sich nicht mit einigen wenigen zusammenhangslosen Erinnerungen und Einzelerzählungen begnügt. So weit wir in die Überlieferung zurückschauen können, scheint hier ein zusammenhängender – vielleicht schon frühzeitig literarisch fixierter – Bericht vorgelegen zu haben [2]). Dieser hat nicht den Umfang gehabt, den er gegenwärtig im Markusevangelium einnimmt. Er ist sichtlich im Lauf der Überlieferung mit späteren Zutaten versetzt [3]). Aber die Vermutung

---

überlieferung stammend, herausstellen, namentlich $7_{9-12,15}$; 7_{24-30} ist abgesehen von der Einleitung v. 24, in welcher die Tendenz des Markusevangeliums auf Erweiterung des Wirkungskreises Jesu klar heraustritt, wertvolle Einzelüberlieferung). Die beiden Perikopen von der wunderbaren Meerfahrt 4_{35-41} 6_{45-51} sind Dubletten, deren Entstehung sich wiederum aus der Gruppenüberlieferung erklärt. (Ich kann hier nur kurz andeuten, inwiefern mich Wendlings Behandlung des Markusabschnittes 6_{45}–8_{21} nicht überzeugt hat). – Vielleicht darf endlich die Vermutung ausgesprochen werden, daß die Perikopen $9_{33-35.\,38-40}$ $10_{28-31.\,35-40}$ (10_{41-45} ist hier künstlich angehängt und stammt aus den Logien, vgl. Lk. 22_{25-27}) einst in einer Gruppe (Rangstreitsgespräche) zusammenstanden und von Mk. dekomponiert sind. – Am rätselhaftesten bleibt mir die Kompositionsgeschichte des Abschnittes 8_{27}–9_{29}.

[1]) Ob die literarische Entstehung des Markusevangeliums sich in mehreren Etappen vollzogen hat, kann hier nicht erörtert werden. – Die drei literarischen Schichten, die Wendling in seinem verdienstvollen Werke abscheiden wollte (M^1 M^2E) werden sich sicher nicht so bis ins einzelne halten lassen. Aber daß unser Markus allerdings bereits literarische Grundlagen voraussetzt, erscheint auch mir gesichert.

[2]) Annähernde Parallelen zu solchen chronologisch geordneten Erzählungen 1_{16-38} (darüber s. o.) und in der schwer zu zergliedernden Komposition 8_{27} ff. (vgl. 9_2); auch die Stücke 4_{35} ff. 6_{30} ff. 8_1 ff. Aber hier handelt es sich meist doch um kleinere Stücke.

[3]) Für spätes Gut halte ich z. B. $11_{12-14.\,20-25}$ 14_{12-16}, dann vor allem 14_{40} f. $_{47}$ 16_{1-8}. (s. u.). Wendlings Scheidungen in der Leidensgeschichte haben mich vielfach nicht ganz überzeugt.

drängt sich auf, daß die Leidensgeschichte als ein festgefügter Körper — sei es in mündlicher oder in schriftlicher Überlieferung — bereits existierte, als im übrigen sich die evangelische Erzählung noch in dem embryonischen Zustand einer Fülle von umlaufenden Einzelerzählungen befand, die sich hier und da zu Gruppen zusammenzuballen begannen. Das würde auch am besten die Tatsache erklären, die sich wieder und wieder den Forschern aufgedrängt, daß das Lukasevangelium gerade in der Leidensgeschichte eine Reihe primärer Überlieferungen gegenüber dem Markusevangelium bewahrt hat. Für ihn floß hier noch neben Markus eine ältere Quelle. Diese Quelle ist nicht von einheitlichem Werte. Im Anfang der Erzählung treffen wir eine ganze Reihe echter Erinnerungen, die den Faden für eine fortlaufende Erzählung abgeben: der Einzug Jesu in Jerusalem (freilich wie es scheint bereits zu einer Messiasproklamation umgearbeitet), die Tempelreinigung, die Vollmachtsfrage[1]), vielleicht ein Wort Jesu über den Untergang des Tempels (13_{1} f.); die Verhandlungen über den Verrat[2]), die letzte feierliche Mahlzeit Jesu mit den Jüngern, die Szene von Getsemane (im Markusbericht wohl bedeutend erweitert), der Verrat des Judas, die Gefangennahme Jesu, der Schwertschlag, die Flucht der Jünger, die Verleugnung des Petrus. Dann aber lassen die guten Erinnerungen völlig aus. Es ist eben älteste und unumstößliche Überlieferung, daß die Jünger nach Jesu Gefangenschaft sofort nach Galiläa geflohen sind[3]). So stand hier außerordentlich wenig echte und getreue Überlieferung zur Verfügung[4]). So hat denn hier die Dichtung eingegriffen und die Lücke

[1]) Gehörte die Vollmachtsfrage zu dem zusammenhängenden Bericht, so begreift sich um so leichter, daß Markus hier die Erzählungsgruppe der Streitgespräche anreihte. Ebenso wie er an das eine Logion 13_{1} f. die ganze von ihm komponierte (s. o.) eschatologische Rede angehängt hat.

[2]) 14_{1-2} (das μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ enthielt eine höchst wertvolle Überlieferung, zu der die Zeitbestimmung 14_{1} kaum paßt), 14_{10-11}. Die Salbung von Bethania ist vielleicht (vgl. die andersförmige Lukasüberlieferung, auch Jo. 12_{1} ff.) hier erst später eingeschaltet.

[3]) Mk. 14_{50}, damit zu vergleichen (wenn auch bereits sekundär): Mk. 14_{27} f. 16_{7}; ferner Joh. 18_{8} (16_{32}); endlich der ausdrückliche (wenn auch ebenfalls schon bearbeitete) Bericht des Petrusevangeliums.

[4]) Ich rechne dazu vor allem den Bericht über die (zum falschen Zeugnis entstellte) Anklage auf Tempellästerung (Genaueres unten) und die Kreuztragung durch Simon von Kyrene, vielleicht auch das Zeugnis des römischen Hauptmanns über das Ende Jesu (15_{39}), endlich die Grablegung Jesu durch Joseph von Arimathia (s. u.). Auch die Tatsache des Verhörs vor dem Hohen Rat und vor Pilatus wird auf guter Überlieferung beruhen. In der

unter freier schöpferischer Gestaltung der Erzählung ausgefüllt. Namentlich ist die ergreifende Kreuzigungsszene eine wesentlich dichterische Konzeption, zu der die alttestamentliche Weissagung den Haupteinschlag (s. u.) geliefert hat, ebenso wie im Verhör Jesu das aus der Jesaiaweissagung stammende Schweigemotiv eine so bedeutsame Rolle im Prozeß Jesu spielt. Vor allem aber — das wird im einzelnen weiter unten nachzuweisen sein — ist gerade hier die Berichterstattung unter die messianische Tendenz gestellt. Das kann nicht wundernehmen. In die Einzelerzählungen und die aus ihnen entstehende Gruppenüberlieferung drang sie naturgemäß viel weniger ein. Den Ausgang des Lebens Jesu aber mußte eine messiasgläubige Gemeinde von Anfang an unter den Gesichtspunkt stellen, daß dieser gekreuzigte Jesus dennoch der Messias, der König der Juden sei. Diese Gewißheit klingt durch die ganze Darstellung der Tragödie mit triumphierendem Klang und gibt ihr den Charakter der großen inneren Ruhe und der gesammelten Kraft. Es ist ein Glaubenszeugnis allerersten Ranges, das in dieser Darstellung die Urgemeinde ablegt, und als solches hat es mit einer Gewalt sonder gleichen weitergewirkt.

Dadurch daß Markus oder sein Vorgänger jene Erzählungsgruppen aus der galiläischen Zeit Jesu mit dem jerusalemischen Leidensbericht verband [1]), entstand die evangelische Erzählung in ihrem nunmehr endgültig festgestellten Aufriß.

Die zweite große Quelle evangelischer Erzählung sind jene Sammlungen von Herrenworten, welche die gemeinsame Quelle von Mt. und Lk. am besten widerspiegeln. Die Entstehung dieser einzelnen Wortgruppen liegt klar vor Augen. Sie sind sämtlich aus den Bedürfnissen der Urgemeinde hervorgegangen, und es gibt keine bessere Quelle für deren inneres Wesen und Charakter, für die Fragen und Probleme, die sie bewegte, als diese Redestücke [2]). Die sogenannte Bergpredigt darf man mit Recht den Katechis-

Barrabasszene ist vielleicht ein aus der Regierungszeit des Pilatus bekannter Vorgang erst künstlich mit dem Prozeß Jesu verwoben. Alles übrige — abgesehen von den nackten Tatsachen der Verurteilung und der Kreuzigung (durch die Organe der römischen Obrigkeit) — kommt als historisches Material kaum in Betracht.

[1]) Schon daher wird es verständlich, daß in unsren Evangelien irgend ein pragmatischer Zusammenhang zwischen der Wirksamkeit Jesu in Galiläa und seinem Hinaufzug nach Jerusalem sich nicht erhalten hat. Mk. 9_{30} $10_{1.32}$ (überhaupt die wiederholten Leidensweissagungen) sind schwache künstliche Nähte, durch welche die auseinanderklaffenden Überlieferungen verbunden wurden.

[2]) Vgl. die beste Zusammenstellung der Logienüberlieferung bei Harnack, Sprüche und Reden Jesu 1907.

mus der Urgemeinde nennen, das neue Grundgesetz für ihr ethisches Verhalten. Die Sammlung der Worte Jesu über den Täufer deutet darauf hin, daß die rivalisierende Täufergemeinde und damit auch die Person des Täufers ein vitales Interesse für die Urgemeinde besaßen. In der „Jüngeraussendungsrede" sammelte man die Vorschriften, welche der Mission und den Missionaren galten. Betrachtungen über den Unglauben der Zeitgenossen, über das Versagen der Weisen und Verständigen schlossen sich daran an (Lk. $10_{13-16.\ 21}$). Wie auch in den Jüngerkreisen der Rabbinen Wert darauf gelegt wurde, bestimmte Gebetsworte von dem Meister zu bekommen, wie die Mischna mit dem Traktat Berachoth begann, wie die Täufersekte ihr vom Meister überkommenes Gebet hatte, so sammelte man Aussprüche Jesu über das Gebet (Lk. 11_1 ff.). Die Sammlung der großen Pharisäerrede Jesu (vgl. auch die Beelzebubsrede) spiegelt den Kampf der Gemeinde mit der herrschenden Frömmigkeit wider. In Verfolgungszeiten, die über die Gemeinde hereinbrachen, schöpfte man trotzigen Mut aus den Ermahnungen Jesu zum furchtlosen Bekenntnis (Lk. 12_{1-12} u. Par.) und getrosten Sinn aus seinen Worten gegen alles eigenwillige Sorgen (Lk. 12_{22-34} u. Par.). In allerlei eschatologischen Worten und Gleichnissen ermahnte man sich zur Wachsamkeit und Treue auf das Ende (Lk. $12_{35-46,\ 54-59}$, $13_{18-21,\ 24-30}$, 14_{16-24} u. Par.). Auch eine Sammlung von Vorschriften für das neue Gemeindeleben stellte man aus Worten Jesu zusammen, obwohl da im ganzen wenig zu finden war (Lk. 15_{3-10}, 17_{1-4} ($_{5-6}$?). Im barmherzigen Retten der Verlorenen, in der Rücksichtnahme auf die Kleinen, in täglichem, überreichlichem Verzeihen soll die neue Gemeinde die Regeln ihres gemeinschaftlichen Lebens finden. Man sammelte endlich Aussprüche Jesu über das Ende und die ernste Verantwortung im Gericht, Lk. 17_{20-37}. Vielleicht stand am Schluß der ganzen Sammlung jenes Testament Jesu, das das neue Grundgesetz der dienenden Liebe und die sichere Bürgschaft für die herrliche Stellung der Jünger im kommenden Reich enthielt, Lk. 22_{24-30}. Natürlich wurde innerhalb dieser Überlieferung vieles von den Jüngern aus eigenem hinzugetan[1]), namentlich da, wo es sich um neue Verhältnisse der Jüngergemeinde handelte, die Jesus noch nicht übersehen konnte (Kampf mit der Täufersekte, Mission, Verfolgung); viele Worte Jesu wurden verbogen und in fremden Zusammenhang eingerückt. Doch bleibt jene Sammlung von Herrenworten ein einzigartiges Dokument, eine Quelle ersten Ranges

[1]) Zur Stilgeschichte der Wortüberlieferung s. namentlich die vortrefflichen Bemerkungen von J. Weiß in dem genannten Artikel (in Relig. in Gesch. und Gegenwart).

sowohl für Jesus wie für die geschichtliche Entwickelung der Urgemeinde.

So etwa wird die erste Gemeinde das Werk geschaffen haben, das von so ungeheurer Tragweite für die gesamte Entwickelung der christlichen Religion geworden ist: das Jesusbild wie es in den ersten drei Evangelien vorliegt. Wir erheben nunmehr die schon oben formulierte Frage, in welcher für die Glaubensvorstellungen wichtigen Richtung und wie weit das ursprüngliche Jesusbild in dieser eigentümlichen Überlieferung übermalt ist.

* * *

I. Und da haben wir in dem vorhergehenden Kapitel eines bereits festgestellt: Wenn irgendwo, so ist die Übermalung auf dem Gebiet der messianischen Selbstaussagen eingetreten. Ja, wir konnten uns dem Eindruck nicht entziehen: So weit das messianische Gemeindedogma in Betracht kommt, ist diese Übermalung so stark gewesen, daß sich wohl mit großer Sicherheit nach den Evangelien sagen läßt, was die Gemeinde über Jesus gedacht, während es zum mindesten unsicher bleiben muß, was davon auf Jesus selbst zurückzuführen sei.

In diesem Zusammenhang läßt sich diese Beobachtung aber noch stark erweitern. Es soll nunmehr nachgewiesen werden, daß die Urgemeinde nicht nur die ausdrücklichen messianischen Selbstzeugnisse Jesu von sich aus, wenigstens zum großen Teil, in die Überlieferung eingebracht, sondern daß sie auch im allgemeinen im Sinne einer starken Betonung und Hervorhebung der Person Jesu und ihrer Bedeutung die evangelische Überlieferung weithin umgestaltet hat. Der Nachweis mag zunächst an einer Reihe von Stellen des Markusevangeliums geführt werden.

1. Schon oben ist auf den Anstoß hingewiesen, den das Wort 2₁₀ „Des Menschen Sohn hat Macht auf Erden die Sünden zu vergeben“ wohl der Mehrzahl der Kritiker bereitet. Durch Annahme eines Übersetzungsfehlers oder durch sonstige einfache Beseitigung des Titels „Menschensohn“ wird aber die Überlieferung nicht geheilt. Die dogmatische Bearbeitung dieser Perikope ist viel einschneidender gewesen. Es fällt vor allem gleich im Anfang auf, daß die Schriftgelehrten an der einfachen Ankündigung der Sündenvergebung, die Jesus hier als Seelsorger ausspricht, Anstoß nehmen und darin eine Lästerung, d. h. eine Beeinträchtigung der Rechte Gottes sehen. Das sieht von vornherein nach einer dogmatischen Reflexion aus, die aber dann in dem ausdrücklichen Ausspruch Jesu, als Menschensohn an Gottes Stelle Sünden zu vergeben, ihr Gegenstück hat. Man

sieht auch nicht ein, wie eigentlich das verhältnismäßig geringe Wunder, das Jesus hier tut, diese seine gottgleichen Ansprüche begründen soll. Wunder — und größere als hier Jesus — haben nach der Auffassung der damaligen Zeiten viele Gottesmänner getan. Aber keiner hat sich auf Grund dessen so an Stelle Gottes gesetzt, wie der Menschensohn Jesus. Endlich fällt es auf, daß offenbar nach dem Zusammenhang 2_{9-11}, der einen Schluß a majore ad minus enthält, das Wunder der Heilung des Kranken als etwas Größeres erscheint, als das Sündenvergeben an Gottes Statt. — Wir versuchen, die beiden Sätze, an denen das Bedenkliche der Erzählung hängt: βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (7b) und ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς (10) — zu beseitigen. Dann stellt sich ein glatter und guter Zusammenhang heraus.

... Jesus ... spricht zu dem Gelähmten: „Kind, dir sind deine Sünden vergeben." Es saßen dort aber einige von den Schriftgelehrten und dachten in ihrem Herzen: Was redet der da?![1]) Und Jesus erkannte allsogleich im im Geist, daß sie sich solche Gedanken machen und spricht zu ihnen: „Was macht ihr euch derartige Gedanken? Was ist leichter, zu dem Gelähmten zu sprechen, dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen, stehe auf und nimm dein Bett und wandle"?[2]) Da spricht er zu dem Gelähmten: „Ich sage dir, stehe auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus."

Schon lange hat man erkannt, daß Mk. 2_{19} der Hinweis auf den Tod des Bräutigams und gar das Fasten in jenen Tagen ein deutliches späteres vaticinium ex eventu sei. Ferner hat Wellhausen nachgewiesen (Markuskommentar zur Stelle), daß mit 2_{20} auch noch die zu diesem Verse in unmittelbarer Beziehung stehenden Worte 2_{19}b und überhaupt die Erwähnung des Bräutigams zu streichen seien. Die echte Antwort Jesu auf die Fastenfrage lautete ursprünglich: „Können Hochzeitsgäste fasten?" Jesus betrachtet sich und seine Jünger[3]).

[1]) Die Gegner hielten die Worte Jesu für leeres Geschwätz. Er solle lieber helfen und heilen.

[2]) Man beachte, wie sich nun die Antiklimax im bisherigen Text in eine wirkliche Klimax verwandelt. Sündenvergebung ist in Jesu Sinn das Schwerere, Heilen das Leichtere.

[3]) Nach dem uns vorliegenden Text lautet die Frage: „Weshalb fasten deine Jünger nicht?" Es ist sehr merkwürdig, daß das Nichtfasten der Jünger Jesu beanstandet wird, von dessen eignem Nichtfasten, das doch vorausgesetzt werden muß, aber gar nicht die Rede ist. — Ursprünglich wird eben die Frage nach dem Nichtfasten Jesu und seiner Jünger erhoben sein. Mit der veränderten Antwort wurde eine Veränderung der Fragestellung notwendig.

als die Gäste beim Hochzeitsfest der neuen hereinbrechenden Zeit, — ein grandioses und packendes Bild. Den Gegensatz zwischen dem Bräutigam und seinen Freunden und den Gedanken des sterbenden Bräutigams hat erst die Gemeinde eingebracht.

In der ursprünglichen Beantwortung der ersten Sabbatfrage 2_{23} ff. geht Jesus von dem allgemeinen Grundsatz aus, daß Not kein Gebot kennt und gebraucht zur Illustration das Beispiel Davids, der in der Not die Schaubrote aß. Erst die lose angehängte Fortsetzung 2_{27} f. (die ja vielleicht erst auf einer falschen Übersetzung beruht) hat den Gedanken der Machtvollkommenheit des Menschensohnes über den Sabbat hereingebracht. So gewinnt nun auch die vorhergehende Ausführung den Anschein, als wolle sich hier Jesus in seiner messianischen Würde dem König David zur Seite stellen. — Der Ausspruch Jesu 3_{27} über die Fesselung des Starken hat ebenfalls von jeher der Auslegung Schwierigkeiten bereitet. Man hat sich vergeblich gefragt, auf welche Erfahrung Jesu sich dies Bewußtsein, den Teufel gebunden zu haben, beziehen könne. Denn auch die siegreiche Bestehung der Versuchung kann, wenn überhaupt hier irgend eine historische Überlieferung vorliegt, nicht als eine Bindung des Teufels betrachtet werden. Ein Blick in die parallele Überlieferung der Logia macht den ursprünglichen Sinn des Wortes klar. Hier ist unmittelbar vorher von dem Anbruch der Herrschaft Gottes die Rede (Mt. 12_{28} = Lk. 11_{20})! Gott ist es also, der nach diesem Zusammenhang den Starken bindet. Aus seinem Dämonenaustreiben schließt Jesus, daß Gott bereits den Teufel in entscheidender Weise besiegt hat und nun die Beute verteilt, indem er Jesus Dämonen austreiben läßt. Der Zusammenhang ist hier durch die Kürzung des Textes bei Markus zerstört, und zugleich rückt Jesus in die Position ein, die ursprünglich Gott eingenommen hatte.

In dem Logion: „Wer sein Leben gewinnen will, wird es ver- verlieren, aber wer sein Leben um meinet- und des Evangeliums willen verliert, wird es gewinnen“ 8_{35} — wird man den die Person Jesu hervorhebenden Zusatz „um meinet- und des Evangeliums[1]) willen“, schon wegen des ganz deutlichen Rhythmus des Wortes, der zwei gleiche Stichen erfordert, ausschalten müssen. Dieselbe Einschaltung finden wir auch in den Parallelen Mt. 16_{25} Lk. 9_{24} selbst Mt. 10_{39}. In den Synoptikern ist nur Lk. 17_{33} frei von ihr geblieben. Am

[1]) εὐαγγέλιον findet sich überhaupt nur in sekundären Partien der Überlieferung und ist ein Wort, das der Gemeinde, nicht Jesus angehört, Mk. 1_{15} 10_{29} 13_{10} (!) 14_{9} 16_{15} (vgl. Wellhausen Kommentar, zu Mk. 1_{15}).

besten hat aber das Johannesevangelium (während Lukas gräzisiert) den Wortlaut — allerdings mit einem neuen, leicht auszuscheidenden Zusatz — erhalten: ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ [ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον] φυλάξει αὐτήν (12_{25}).

Hierher gehören ferner die Wendungen bei Mk., in denen bereits das ὄνομα Jesu betont wird. Der Formel ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε Mk. 9_{41} sieht man auf den ersten Blick die spätere Gemeindesprache an (s. o. S. 3 das über den Titel Χριστός Gesagte). Wenigstens relativ ursprünglicher ist hier Mt. 10_{42} (εἰς ὄνομα μαθητοῦ)[1]. — Das Logion von der Aufnahme des Kindes ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου 10_{37} steht wiederum in einer merkwürdigen Parallele zu dem Wort Mt. 10_{40} (vgl. Lk. 10_{16}) von der Aufnahme der Jünger Jesu und ist überdies Dublette zu Mk. 10_{13-16}. In den Parallelen ist von dem ὄνομα Jesu nicht die Rede. Endlich ist die kleine Perikope von dem Exorzisten, der im Namen Jesu die Dämonen austreibt 9_{38-39} sicherlich sekundär. Von Dämonenaustreiben im Namen Jesu kann zu dessen Lebzeiten nicht die Rede sein, Jesus hat seiner Umgebung nicht als überweltliches wunderbares Wesen gegolten. Die Perikope spiegelt spätere Fragen und Schwierigkeiten, welche die Gemeinde der Jünger Jesu bewegten, in interessanter Art wieder.

Während Lukas 17_2, der hier nach den Logien die richtige Überlieferung wahrt, nur von den Kleinen spricht, die man nicht ärgern soll, bringt Mk. 9_{42} die Kleinen durch den Zusatz, die da glauben, in Beziehung zu Jesus, während Mt. 18_6[2] noch deutlicher weiterbildet: die Kleinen, die an mich glauben[3].

In der Parabel von den schlechten Weinberggärtnern (12_{1-12}) scheint der scharfe Gegensatz zwischen den Knechten und dem Sohn, der ja eine ganz klare Hindeutung auf die besondere Würdestellung Jesu enthält, erst später eingebracht zu sein. In der Form, in welcher das Gleichnis uns gegenwärtig vorliegt, hat es nicht den durchsichtigen Charakter der übrigen Gleichnisse Jesu. Als einen im alltäglichen Leben wahrscheinlichen Vorgang begreift man es nicht, daß der Herr des Weinbergs den offenkundig revolutionierenden Pächtern, die seine Knechte gemordet haben, seinen Sohn ohne Schutzmaßregeln ausliefert, bis man sich

---

[1]) Man beachte auch in diesen Versen die eudämonologische Lohntheorie, die m. E. ebenfalls erst der späteren Gemeindesprache angehört.

[2]) Mt. 18_{10} spricht wieder richtig nur von den „Kleinen".

[3]) Dasselbe Verhältnis zwischen Mk. 15_{32} und Mt. 27_{42}.

klar gemacht, daß hier in einer Allegorie die ganze Heilsgeschichte dargestellt werden soll. Jesu Gleichnisse aber zeichnen sich sonst eben gerade durch ihre unmittelbare Überzeugungskraft aus. Und nirgends sonst hat Jesus außerdem in seinen Gleichnissen seine Person derart in den Vordergrund gedrängt. — Besonders sichtbar wird die Bearbeitung in dem Zitat aus Ps. 118 von dem beim Bau verworfenen Eckstein. Denn einmal setzt die messianische Verwendung dieser Stelle bereits den ausgebildeten Weissagungsbeweis der Gemeinde voraus. Zum andern sieht man, wie hier das Interesse am Messiasgedanken ganz einseitig heraustritt und die ursprüngliche Pointe der Parabel, die Verwerfung der Weinberggärtner, verdrängt hat.

Es ist bereits angedeutet, daß die Perikope der Davidsohnfrage 12_{35-37} im Munde Jesu kaum begreiflich ist und erst, wenn wir sie als einen Niederschlag der Gemeindedogmatik begreifen, ihr volles Licht erhält. Denn was für eine Bedeutung sollte sie im Munde Jesu gehabt haben? Soll man wirklich annehmen, daß Jesus mit der geheimnisvollen Hindeutung auf Ps. 110 die Schriftgelehrten, wenn auch nur andeutungsweise in die Geheimnisse seines messianischen Selbstbewußtseins habe hineinführen wollen, nachdem er, wenigstens nach der Darstellung der Synoptiker, ihnen noch in Jerusalem jede Antwort auf seine ἐξουσία verweigert hat (11_{27-33})? Oder will man gar glauben, daß Jesus, ganz abgesehen von der Beziehung auf seine Person, den Schriftgelehrten eine Probe seines exegetischen Scharfsinnes habe vorlegen wollen? Auch wenn man zugeben wollte, daß Jesus sich bereits als den κύριος des Psalms 110 erfaßt haben könnte und diese Überzeugung in der Frage an die Schriftgelehrten mitschwingen läßt, so bliebe die Art und Weise, wie er dies verborgene, stolze Bewußtsein hier verwendet, um der Schriftgelehrsamkeit seiner Gegner ein unlösbares Rätsel zu stellen, ein zweckloses, unbegreifbares Spiel. — Alles aber wird klar, wenn wir annehmen, daß hier nicht ipsissima verba Jesu, sondern die Theologie der Urgemeinde vorliegt. So haben die Jünger Jesu später mit den Schriftgelehrten um die Autorität ihres Meisters gestritten. Der Psalm 110 ist eines der wesentlichen Fundamente gewesen, auf die sich die Gemeindetheologie gründete. Auch liegt in dieser Perikope wiederum der technisch ausgebildete Weissagungsbeweis vor, wie denn die ganze künstliche Deutung des Psalms überhaupt erst denkbar ist auf dem Boden einer dogmatisch gefestigten Überzeugung von der transzendenten Messianität Jesu. Endlich bestätigt die Komposition des Markusevangeliums unser Urteil. An eine Sammlung von echten

Streitgesprächen Jesu erscheint diese Perikope, in welcher der Spieß umgedreht wird, lose angehängt.

Das von hochgespanntem Selbstbewußtsein getragene Wort Mk. 13₃₁: „Himmel und Erde sollen vergehen, meine Worte sollen nicht vergehen“, steht am Schluß der von Mk. verarbeiteten (jüdischen?) Apokalypse. Es war vielleicht ursprünglich das Schlußwort der Weissagung eines uns unbekannten apokalyptischen Ekstatikers. Die Gemeinde trug natürlich kein Bedenken, dieses starke Wort auf den erhöhten Herrn zu übertragen. Sie hat dann freilich später – wohl schon unter dem Eindruck der sich verzögernden Parusie – die Klausel 13₃₂ hinzugefügt, daß von Tag und Stunde niemand außer dem Vater etwas wisse, auch nicht die Engel und „der“ Sohn[1] (die Nebeneinanderstellung ist charakteristisch).

Besonders aber wird die messianische Tendenz der Gemeindeüberlieferung in der eigentlichen Leidensgeschichte sichtbar. – Der Einzug Jesu in Jerusalem gibt sich in der vorliegenden Erzählung als eine feierliche Messiasproklamation. Scharfsinnig hat hier Wellhausen vermutet, daß in dieser Szene ein zufällig bei dem Einzug des Propheten ausgebrochener Volkstumult in eine von Jesus beabsichtigte messianische Selbstdarstellung umgemodelt ist. Den Hauptbeweis dafür finde ich in der Perikope der Vollmachtsfrage, die mit dem Einzug und der Tempelreinigung von Anfang an in chronologischem Zusammenhang gestanden haben wird. Wenn der messianische Einzug Jesu in Jerusalem sich wirklich so zugetragen hat, wie Mk. es überliefert, so hat die Frage der Schriftgelehrten und Ältesten nach seiner ἐξουσία keinen Sinn mehr und erst recht nicht Jesu ausweichende Antwort. Der Eindruck der beabsichtigten Proklamation hängt überdies wesentlich an dem einen Zug des Berichtes, daß Jesus durch seine Jünger das Eselsfüllen holen läßt. Dieser Zug aber gibt sich schon durch die Betonung des wunderbaren Wissens Jesu als legendarisch; auch drängt sich die Beobachtung auf, daß mit denselben Mitteln und Motiven noch an einer zweiten Stelle des Markusberichts die ursprüngliche Überlieferung umgearbeitet d. h. aus der letzten Mahlzeit Jesu ein Passahmahl gestaltet ist (14₁₂–₁₆). Überdies wird im ganzen Markusevangelium Jesus nur an dieser Stelle mit ὁ κύριος bezeichnet (s. u.). Darauf, daß noch der vierte Evangelist ausdrücklich versichert, daß man die Beziehung der messianischen Weissagung Sach. 9₉ auf den Einzug in Jerusalem erst später nach der Verherrlichung Jesu entdeckt habe, mag nur im Vorbeigehen hingewiesen

[1]) Über den Titel des Sohnes s. u.

werden. Denn das Johannesevangelium ist in seiner Darstellung von einer gewissen Tendenz gegen die Betonung, daß Jesus der (jüdische) Messias sei, nicht freizusprechen. Immerhin bleibt seine Bemerkung bedeutsam. – So ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine verhältnismäßig harmlose und unbedeutende Szene in der Überlieferung der Gemeinde bedeutsam umgestaltet. Feierlich zieht der messianische König, der von seinem Volk verworfen werden soll, in Jerusalem ein.

Und weiter wird sich mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen lassen, daß dieselbe Tendenz auch bei der Ausgestaltung des Prozesses vor dem hohen Rat wirksam war. Bereits W. Brandt[1]) hat darauf hingewiesen, daß die grandiose, effektvolle Szene, in welcher der Hohepriester Jesus auf Grund seines messianischen Bekenntnisses unter Zerreißung der Kleider feierlich zum Tode verurteilt, nicht mit dem Mischna Sanhedrin VII 5 vorliegenden Rechtsbegriff der Gotteslästerung übereinstimme, und hat daraus scharfsinnig seine Konsequenzen gezogen. Gotteslästerung, auf der die Todesstrafe steht, ist die ausdrückliche Lästerung des heiligen Gottesnamens[2]). Inwiefern soll die Behauptung Jesu, er sei der Messias, eine Gotteslästerung sein? Man wird doch im Ernst die Gotteslästerung nicht daraus konstruieren wollen, daß Jesus als Verlassener und Gefangener durch sein Messiasbekenntnis Gott kompromittiert habe! Zu dieser ersten Beobachtung kommt eine zweite hinzu, auf die aufmerksam gemacht zu haben, wiederum das Verdienst Wellhausens ist. Das Verhör Jesu beginnt mit einer Episode, die einen sehr konkreten und zuverlässigen Eindruck macht, dann aber weiter gar keine Konsequenzen hat und völlig im Sande verläuft, dem Auftreten zweier Zeugen mit der Anschuldigung der Tempellästerung. Dieses Zeugnis wird freilich von Mk. als falsches Zeugnis behandelt und kurzer Hand abgetan. Es muß aber doch eine ganz besondere und entscheidende Rolle im Prozeß Jesu gespielt haben. Denn in der Kreuzigungsszene (Mk. 15$_{29}$) ist darauf von neuem zurückverwiesen, und der vierte Evangelist bringt das betreffende Logion als ein wirklich von Jesus gelegentlich der Tempelreinigung gesprochenes Wort 2$_{19}$.

---

[1]) Die evang. Geschichte u. d. Ursprung d. Christentums 1893.

[2]) Hölschers Auskunft (ausgewählte Mischnatraktate, hrsg. v. Fiebig 6. Sanhedrin und Makkot S. 35), daß man kein Recht habe, die Rechtsanschauungen der Mischna auf das Zeitalter Jesu zu übertragen, kann hier nicht befriedigen. Denn ließen wir auch die jüdische Überlieferung und die Frage ihres Alters einmal bei Seite, so spricht schon die innere Logik gegen diese Behandlung des messianischen Zeugnisses Jesu als Gotteslästerung im juristischen Sinne.

besten hat aber das Johannesevangelium (während Lukas gräzisiert) den Wortlaut — allerdings mit einem neuen, leicht auszuscheidenden Zusatz — erhalten: ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ [ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον] φυλάξει αὐτήν (12_{25}).

Hierher gehören ferner die Wendungen bei Mk., in denen bereits das ὄνομα Jesu betont wird. Der Formel ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε Mk. 9_{41} sieht man auf den ersten Blick die spätere Gemeindesprache an (s. o. S. 3 das über den Titel Χριστός Gesagte). Wenigstens relativ ursprünglicher ist hier Mt. 10_{42} (εἰς ὄνομα μαθητοῦ)[1]. — Das Logion von der Aufnahme des Kindes ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου 10_{37} steht wiederum in einer merkwürdigen Parallele zu dem Wort Mt. 10_{40} (vgl. Lk. 10_{16}) von der Aufnahme der Jünger Jesu und ist überdies Dublette zu Mk. 10_{13-16}. In den Parallelen ist von dem ὄνομα Jesu nicht die Rede. Endlich ist die kleine Perikope von dem Exorzisten, der im Namen Jesu die Dämonen austreibt 9_{38-39} sicherlich sekundär. Von Dämonenaustreiben im Namen Jesu kann zu dessen Lebzeiten nicht die Rede sein, Jesus hat seiner Umgebung nicht als überweltliches wunderbares Wesen gegolten. Die Perikope spiegelt spätere Fragen und Schwierigkeiten, welche die Gemeinde der Jünger Jesu bewegten, in interessanter Art wieder.

Während Lukas 17_2, der hier nach den Logien die richtige Überlieferung wahrt, nur von den Kleinen spricht, die man nicht ärgern soll, bringt Mk. 9_{42} die Kleinen durch den Zusatz, die da glauben, in Beziehung zu Jesus, während Mt. 18_6[2]) noch deutlicher weiterbildet: die Kleinen, die an mich glauben[3]).

In der Parabel von den schlechten Weinberggärtnern (12_{1-12}) scheint der scharfe Gegensatz zwischen den Knechten und dem Sohn, der ja eine ganz klare Hindeutung auf die besondere Würdestellung Jesu enthält, erst später eingebracht zu sein. In der Form, in welcher das Gleichnis uns gegenwärtig vorliegt, hat es nicht den durchsichtigen Charakter der übrigen Gleichnisse Jesu. Als einen im alltäglichen Leben wahrscheinlichen Vorgang begreift man es nicht, daß der Herr des Weinbergs den offenkundig revolutionierenden Pächtern, die seine Knechte gemordet haben, seinen Sohn ohne Schutzmaßregeln ausliefert, bis man sich

[1]) Man beachte auch in diesen Versen die eudämonologische Lohntheorie, die m. E. ebenfalls erst der späteren Gemeindesprache angehört.

[2]) Mt. 18_{10} spricht wieder richtig nur von den „Kleinen".

[3]) Dasselbe Verhältnis zwischen Mk. 15_{32} und Mt. 27_{42}.

klar gemacht, daß hier in einer Allegorie die ganze Heilsgeschichte dargestellt werden soll. Jesu Gleichnisse aber zeichnen sich sonst eben gerade durch ihre unmittelbare Überzeugungskraft aus. Und nirgends sonst hat Jesus außerdem in seinen Gleichnissen seine Person derart in den Vordergrund gedrängt. — Besonders sichtbar wird die Bearbeitung in dem Zitat aus Ps. 118 von dem beim Bau verworfenen Eckstein. Denn einmal setzt die messianische Verwendung dieser Stelle bereits den ausgebildeten Weissagungsbeweis der Gemeinde voraus. Zum andern sieht man, wie hier das Interesse am Messiasgedanken ganz einseitig heraustritt und die ursprüngliche Pointe der Parabel, die Verwerfung der Weinberggärtner, verdrängt hat.

Es ist bereits angedeutet, daß die Perikope der Davidssohnfrage 12_{35-37} im Munde Jesu kaum begreiflich ist und erst, wenn wir sie als einen Niederschlag der Gemeindedogmatik begreifen, ihr volles Licht erhält. Denn was für eine Bedeutung sollte sie im Munde Jesu gehabt haben? Soll man wirklich annehmen, daß Jesus mit der geheimnisvollen Hindeutung auf Ps. 110 die Schriftgelehrten, wenn auch nur andeutungsweise in die Geheimnisse seines messianischen Selbstbewußtseins habe hineinführen wollen, nachdem er, wenigstens nach der Darstellung der Synoptiker, ihnen noch in Jerusalem jede Antwort auf seine ἐξουσία verweigert hat (11_{27-33})? Oder will man gar glauben, daß Jesus, ganz abgesehen von der Beziehung auf seine Person, den Schriftgelehrten eine Probe seines exegetischen Scharfsinnes habe vorlegen wollen? Auch wenn man zugeben wollte, daß Jesus sich bereits als den κύριος des Psalms 110 erfaßt haben könnte und diese Überzeugung in der Frage an die Schriftgelehrten mitschwingen läßt, so bliebe die Art und Weise, wie er dies verborgene, stolze Bewußtsein hier verwendet, um der Schriftgelehrsamkeit seiner Gegner ein unlösbares Rätsel zu stellen, ein zweckloses, unbegreifbares Spiel. — Alles aber wird klar, wenn wir annehmen, daß hier nicht ipsissima verba Jesu, sondern die Theologie der Urgemeinde vorliegt. So haben die Jünger Jesu später mit den Schriftgelehrten um die Autorität ihres Meisters gestritten. Der Psalm 110 ist eines der wesentlichen Fundamente gewesen, auf die sich die Gemeindetheologie gründete. Auch liegt in dieser Perikope wiederum der technisch ausgebildete Weissagungsbeweis vor, wie denn die ganze künstliche Deutung des Psalms überhaupt erst denkbar ist auf dem Boden einer dogmatisch gefestigten Überzeugung von der transzendenten Messianität Jesu. Endlich bestätigt die Komposition des Markusevangeliums unser Urteil. An eine Sammlung von echten

Streitgesprächen Jesu erscheint diese Perikope, in welcher der Spieß umgedreht wird, lose angehängt.

Das von hochgespanntem Selbstbewußtsein getragene Wort Mk. 13₃₁: „Himmel und Erde sollen vergehen, meine Worte sollen nicht vergehen", steht am Schluß der von Mk. verarbeiteten (jüdischen?) Apokalypse. Es war vielleicht ursprünglich das Schlußwort der Weissagung eines uns unbekannten apokalyptischen Ekstatikers. Die Gemeinde trug natürlich kein Bedenken, dieses starke Wort auf den erhöhten Herrn zu übertragen. Sie hat dann freilich später — wohl schon unter dem Eindruck der sich verzögernden Parusie — die Klausel 13₃₂ hinzugefügt, daß von Tag und Stunde niemand außer dem Vater etwas wisse, auch nicht die Engel und „der" Sohn[1] (die Nebeneinanderstellung ist charakteristisch).

Besonders aber wird die messianische Tendenz der Gemeindeüberlieferung in der eigentlichen Leidensgeschichte sichtbar. — Der Einzug Jesu in Jerusalem gibt sich in der vorliegenden Erzählung als eine feierliche Messiasproklamation. Scharfsinnig hat hier Wellhausen vermutet, daß in dieser Szene ein zufällig bei dem Einzug des Propheten ausgebrochener Volkstumult in eine von Jesus beabsichtigte messianische Selbstdarstellung umgemodelt ist. Den Hauptbeweis dafür finde ich in der Perikope der Vollmachtsfrage, die mit dem Einzug und der Tempelreinigung von Anfang an in chronologischem Zusammenhang gestanden haben wird. Wenn der messianische Einzug Jesu in Jerusalem sich wirklich so zugetragen hat, wie Mk. es überliefert, so hat die Frage der Schriftgelehrten und Ältesten nach seiner ἐξουσία keinen Sinn mehr und erst recht nicht Jesu ausweichende Antwort. Der Eindruck der beabsichtigten Proklamation hängt überdies wesentlich an dem einen Zug des Berichtes, daß Jesus durch seine Jünger das Eselsfüllen holen läßt. Dieser Zug aber gibt sich schon durch die Betonung des wunderbaren Wissens Jesu als legendarisch; auch drängt sich die Beobachtung auf, daß mit denselben Mitteln und Motiven noch an einer zweiten Stelle des Markusberichts die ursprüngliche Überlieferung umgearbeitet d. h. aus der letzten Mahlzeit Jesu ein Passahmahl gestaltet ist (14₁₂—₁₆). Überdies wird im ganzen Markusevangelium Jesus nur an dieser Stelle mit ὁ κύριος bezeichnet (s. u.). Darauf, daß noch der vierte Evangelist ausdrücklich versichert, daß man die Beziehung der messianischen Weissagung Sach. 9₉ auf den Einzug in Jerusalem erst später nach der Verherrlichung Jesu entdeckt habe, mag nur im Vorbeigehen hingewiesen

[1]) Über den Titel des Sohnes s. u.



werden. Denn das Johannesevangelium ist in seiner Darstellung von einer gewissen Tendenz gegen die Betonung, daß Jesus der (jüdische) Messias sei, nicht freizusprechen. Immerhin bleibt seine Bemerkung bedeutsam. — So ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine verhältnismäßig harmlose und unbedeutende Szene in der Überlieferung der Gemeinde bedeutsam umgestaltet. Feierlich zieht der messianische König, der von seinem Volk verworfen werden soll, in Jerusalem ein.

Und weiter wird sich mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen lassen, daß dieselbe Tendenz auch bei der Ausgestaltung des Prozesses vor dem hohen Rat wirksam war. Bereits W. Brandt[1]) hat darauf hingewiesen, daß die grandiose, effektvolle Szene, in welcher der Hohepriester Jesus auf Grund seines messianischen Bekenntnisses unter Zerreißung der Kleider feierlich zum Tode verurteilt, nicht mit dem Mischna Sanhedrin VII 5 vorliegenden Rechtsbegriff der Gotteslästerung übereinstimme, und hat daraus scharfsinnig seine Konsequenzen gezogen. Gotteslästerung, auf der die Todesstrafe steht, ist die ausdrückliche Lästerung des heiligen Gottesnamens[2]). Inwiefern soll die Behauptung Jesu, er sei der Messias, eine Gotteslästerung sein? Man wird doch im Ernst die Gotteslästerung nicht daraus konstruieren wollen, daß Jesus als Verlassener und Gefangener durch sein Messiasbekenntnis Gott kompromittiert habe! Zu dieser ersten Beobachtung kommt eine zweite hinzu, auf die aufmerksam gemacht zu haben, wiederum das Verdienst Wellhausens ist. Das Verhör Jesu beginnt mit einer Episode, die einen sehr konkreten und zuverlässigen Eindruck macht, dann aber weiter gar keine Konsequenzen hat und völlig im Sande verläuft, dem Auftreten zweier Zeugen mit der Anschuldigung der Tempellästerung. Dieses Zeugnis wird freilich von Mk. als falsches Zeugnis behandelt und kurzer Hand abgetan. Es muß aber doch eine ganz besondere und entscheidende Rolle im Prozeß Jesu gespielt haben. Denn in der Kreuzigungsszene (Mk. 15_{29}) ist darauf von neuem zurückverwiesen, und der vierte Evangelist bringt das betreffende Logion als ein wirklich von Jesus gelegentlich der Tempelreinigung gesprochenes Wort 2_{19}.

[1]) Die evang. Geschichte u. d. Ursprung d. Christentums 1893.

[2]) Hölschers Auskunft (ausgewählte Mischnatraktate, hrsg. v. Fiebig 6. Sanhedrin und Makkot S. 35), daß man kein Recht habe, die Rechtsanschauungen der Mischna auf das Zeitalter Jesu zu übertragen, kann hier nicht befriedigen. Denn ließen wir auch die jüdische Überlieferung und die Frage ihres Alters einmal bei Seite, so spricht schon die innere Logik gegen diese Behandlung des messianischen Zeugnisses Jesu als Gotteslästerung im juristischen Sinne.

Aber wie Markus das Wort als falsches Zeugnis behandelt, so legt ihm der letztere eine allegorische Deutung auf den Tod Jesu unter. Der Ausspruch muß von Anfang an der christlichen Überlieferung unbequem gewesen sein. Auch Matthäus[1]) hat in dem Prozeß Jesu dessen Wortlaut umgebogen und Lukas ihn ganz fortgelassen. Endlich bringt eine alte Überlieferung (D. vet. lat.) zu dem Weissagungswort Jesu über die Zerstörung des Tempels οὐ μὴ ἀφεθῇ λίθος . . . ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ Mk. 13_2 den Zusatz καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν. Auch nach dieser synoptischen Überlieferung, die sehr echt aussieht[2]), wird also Jesus das Logion tatsächlich in den Mund gelegt.

Ist aber das Wort Jesu echt, so muß es auch eine entscheidendere Rolle im Prozeß Jesu gespielt haben, als Markus dies zugestehen will, genau so wie das Wort gegen den Tempel im Stephanusprozeß die Katastrophe herbeiführt. Und so bekommt man von der Berichterstattung über den Prozeß Jesu den Eindruck, als wenn hier ein altes und unbequemes Motiv halb aufgegeben und in den Winkel gestellt und dafür ein neues, beherrschendes eingeführt ist. Dieses neue Motiv aber entstammt sichtlich der messianischen Tendenz, die in der Leidensgeschichte Jesu so wirksam war. Durch seine Einfügung wird aus der Verurteilung Jesu von neuem eine feierliche Proklamation seiner messianischen Herrlichkeit. — Damit löst sich nun auch die von Brandt hervorgehobene Inkongruenz der Verurteilung Jesu mit jüdischer Rechtsanschauung. Die Darstellung bei Mk. $14_{61\,b}$ bewegt sich nicht auf geschichtlichem Boden, sondern ist eine Schöpfung christlicher Dogmatik. Nur so verstehen wir auch den hier erhobenen Vorwurf der Gotteslästerung. Er ist gedacht vom Standpunkt des christlichen Glaubens, für den das Bekenntnis der Gottessohnschaft schon eine metaphysische Bedeutung hatte und die Behauptung der Gottessohnschaft und der Gottheit nahe an einander rückten. Ein Mensch, der sich zu Gott (oder Gottes Sohn) macht (vgl. Joh. 10_{33} ff.), ohne es doch wirklich zu sein, würde in der Tat Gott lästern. Nicht jüdische Rechtsauffassung sondern christliches Dogma meldet sich hier zu Wort[3]): Ist Jesus nicht

[1]) 26_{61} δύναμαι καταλῦσαι.

[2]) Auch der Wortlaut scheint hier am besten bewahrt zu sein. Es sieht ganz so aus, als wenn in dem Bericht des Markus derselbe absichtlich verschärft ist: ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω, damit das Wort als falsches Zeugnis abgetan werden konnte. — Joh. 2_{19} ist der Text des Logions gemäß der allegorischen Deutung wiederum geändert, daher der Imperativ: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον.

[3]) Daher vermag ich auch Wellhausen darin nicht zu folgen, daß er aus dem

wirklich der Gottessohn, so hat er in der Tat im Verhör eine Blasphemie ausgesprochen und der feierliche Urteilsspruch des Hohenpriesters wäre berechtigt.

Damit wird nun auch eine oben ausgesprochene Vermutung bestätigt. Ist die ganze Szene der endgültigen Verurteilung Jesu vom Standpunkt des christlichen Dogmas aus entworfen, so reiht sich nun auch die Antwort Jesu mit dem Hinweis auf die Herrlichkeit des Menschensohnes glatt unter die vielen anderen Stellen ein, in denen nicht Jesus, sondern die Gemeinde spricht und ihren Glauben an den Menschensohn verkündet. — Und in der Formel, die das Markusevangelium überliefert, hören wir deutlich bereits das christliche Bekenntnis heraus: „Sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er wiederkehren wird, zu richten die Lebendigen und die Toten."

Diese messianische Tendenz scheint sich im Verhör vor Pilatus fortzusetzen, obwohl der Sachverhalt hier nicht ganz so klar liegt. Wellhausen hat darauf hingewiesen, daß in der Pilatusfrage, ob Jesus der König der Juden sei, nebst der darauf gegebenen Antwort Jesu (15_2) ein Hysteron-Proteron vorliege, da erst 15_3 von der Anklage der Hohenpriester die Rede sei. Das Verhör könne erst auf die Anklage folgen. Wellhausen[1]) betont daher, daß er nicht daran zweifle, daß „Jesus als Messias hingerichtet wurde, und daß die Hohenpriester ihn vor Pilatus als Prätendenten hinstellten, denn die Anklage, die ihnen selber den loyalen Grund zur Verurteilung abgab, konnte dem Römer nicht genügen." Im Anschluß an Wellhausen hat dann Norden[2]) den allgemeinen Bericht über die Anklage und das Schweigen Jesu, also den V. 3 f., als eine Herübernahme aus dem Verhör vor dem Synedrion zu erweisen versucht, und den V. 2 mit der Messiasfrage für das Pilatusverhör als primär in Anspruch genommen. — Ich glaube doch daran festhalten zu müssen, daß V. 2 die messianische Bearbeitung des Prozesses Jesu darstellt. Es sieht so aus, als könnte der Erzähler gar

---

Bericht des Mk. nur 14_{61}b—$_{62}$ ausscheidet und das verurteilende Wort des Hohenpriesters v. 63 als die Antwort auf das zustimmende Schweigen gegenüber dem Vorwurf der Tempellästerung nimmt. Auch das Wort Jesu gegen den Tempel ist keine Gotteslästerung im streng juristischen Sinne des Wortes. Die Überarbeitung hat noch tiefer in den Text eingegriffen, als Wellhausen es annimmt. Das hat auch Norden, Agnostos Theos S. 195_2, der ebenfalls im großen und ganzen Wellhausens Vermutung akzeptiert, auf Grund anderer Erwägungen richtig gesehen.

[1]) Evangelium Marci S. 136.

[2]) Agnostos Theos 195 ff. Anm. 2.

nicht damit warten, das für ihn Wichtigste, das Bekenntnis Jesu zur Messianität auch in das Pilatusverhör hineinzubringen. Dagegen erklärt sich die doppelte Verwendung des Schweige-Motivs wie die ganz farblose Haltung von v. 3—5 (κατηγόρουν πολλά . . . . ὥστε θαυμάζειν τὸν Πειλᾶτον) eben daraus, daß schon der ursprüngliche Berichterstatter — abgesehen von der konkreten Beschuldigung der Tempellästerung — gar nichts mehr von dem Prozeß Jesu wußte und in seinem Bericht nur nach einem Schema arbeitete. So können wir auch nicht mehr mit Bestimmtheit sagen, weshalb Jesus von Pilatus verurteilt wurde. Wahrscheinlich mag es allerdings sein, daß die Gegner Jesu die von ihnen konstatierte Tempellästerung zu dem allgemeinen Vorwurf des Aufruhrs und Prätendententums erweiterten (vgl. die Darstellung Lk. 23_{2}), und daß Jesus demgemäß als messianischer Revolutionär hingerichtet ist.

Anderseits scheint es wieder klar zu sein, daß die Kreuzesinschrift „der König der Juden" Mk. 15_{26} nicht geschichtlich ist, sondern der Tendenz der Betonung der Messianität Jesu ihren Ursprung verdankt. So wie sie dasteht, bedeutet sie eine einfache Verhöhnung des jüdischen Volkes und seiner Oberen. Und daß ein kluger römischer Beamter, der wußte, auf welchem vulkanischen Boden er in Jerusalem stand, seine Willfährigkeit gegenüber dem jüdischen Justizmord durch einen solchen Spott wieder wettgemacht haben sollte, unterliegt den schwersten Bedenken. Der Hinweis, daß es tatsächlich Sitte gewesen sei, die Schuld des Hingerichteten auf einer am Kreuz angebrachten Tafel zu vermerken, kann die Geschichtlichkeit dieses Zuges nicht decken. Denn der Grund, weshalb Jesus verurteilt sei, hätte lauten müssen; weil er das Königtum über die Juden beansprucht hat[1]). Was wir hier haben ist eine erbauliche Betrachtung der gläubigen Jesusgemeinde: der jüdischen Behörde wird von der römischen Obrigkeit ausdrücklich bescheinigt, daß sie ihren eigenen König ans Kreuz gebracht hat, — Pilatus wird Zeuge für die Wahrheit des neuen Glaubens.

Und diese einzelnen Beobachtungen stützen sich nun alle gegenseitig. Wir sehen, die gesamte Leidensgeschichte ist auf Grund eines älteren schriftlich oder mündlich fixierten Berichtes mit bewußter Tendenz umgestaltet. Der erschütternde und niederschmetternde Ausgang des Lebens Jesu wird umgewandelt in ein Zeugnis seiner messianischen Herrlichkeit.

Zum Schluß wenden wir uns der Vorgeschichte des Lebens Jesu zu, wie wir sie im Markusevangelium und zugleich in einer von Mk. unab-

[1]) Das hat der vierte Evangelist mit seiner Ausweitung dieses Zuges der Erzählung ganz deutlich erkannt, Joh. 19_{20}f.



hängigen Quelle des Lukas und Matthäus finden. Es ist klar, daß durch diesen Anfang (Taufe und Versuchung) das gesamte Leben Jesu unter den messianischen Gesichtswinkel gestellt wird. Umsomehr werden wir von vornherein zweifeln, ob wir hier wirkliche Geschichte oder nur die Auffassung evangelischer Überlieferung haben. Es kommt hinzu, daß der Charakter der Erzählungen ausgesprochen legendarisch ist. Wenn berichtet wird, daß die Himmel sich öffnen, der Geist in Gestalt einer Taube herabschwebt, eine Stimme vom Himmel ertönt, wenn der Teufel im Gespräch mit Jesu eingeführt wird, oder die Engel ihm dienen und die (wilden) Tiere ihn umgeben, so hat man zunächst einmal den rein legendarischen Stil anzuerkennen und sich zu fragen, ob hier überhaupt die Frage nach Geschichtlichem auch nur gestellt werden kann.

Diejenigen Züge, die dem Ganzen ein gewisses historisches Relief verleihen, entstammen der Geschichte des Täufers. Selbst die Charakterisierung der Taufe des Johannes als Wassertaufe im Gegensatz zur christlichen Geisttaufe setzt das christliche Sakrament der Taufe und die spätere Überzeugung voraus, daß Taufe und Geistverleihung auf das engste zusammengehören[1]), wie anderseits die charakterisierende Einführung des Täufers mit Sprüchen des Alten Testaments den ausgebildeten Weissagungsbeweis.

Daß Jesus zur Taufe des Johannes gekommen ist, wird sicher historische Überlieferung sein; denn sie war einer folgenden Zeit, wie die Berichte im Matthäus- und Hebräer-Evangelium zeigen, höchst unbequem. Aber alles andere ist unsicherer Boden. Die Gemeinde dichtete die Vorgeschichte des Helden vor seinem öffentlichen Auftreten nach einem bestimmten Schema: auf die Stunde der Erleuchtung folgt die Stunde der Versuchung, wie wir ganz ähnliche Schemata in den Erzählungen von Zarathustra, Buddha, auch Muhammed wiederfinden[2]).

2. Innerhalb der Logien können wir derartige Beobachtungen im ganzen seltener machen. Vor allem werden wir — abgesehen von den bereits im ersten Kapitel besprochenen Stellen — dahin das Zitat aus Maleachi 3$_{1}$ zu rechnen haben (Mt. 11$_{10}$ und Par.), in welchem durch eine kühne Verfälschung aus dem messianischen Boten Gottes der Vorläufer des

[1]) Diese Meinung war auch wieder nur möglich auf Grund der Überzeugung, daß jeder Christ den Geist besitzen muß. Diese dogmatische Annahme aber stammt wahrscheinlich erst aus der paulinischen Theologie (s. u.).

[2]) Die Untersuchung kann erst weiter unten in den Erörterungen über Bedeutung und Geschichte des Begriffes ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ zu Ende geführt werden. So kann auch das Verhältnis des Taufberichts zur Verklärungsgeschichte erst in diesem Zusammenhang besprochen werden.

Messias gemacht, dieser also wieder einmal an Gottes Stelle getreten ist[1]). Derartige künstliche alttestamentliche Beweisführungen sind erst allmählich auf Grund des gefestigten messianischen Glaubens in der Gemeinde der Jünger Jesu entstanden. – Das dicht daneben stehende Wort Mt. 11_{11}: „Niemand ist unter den vom Weibe Geborenen aufgestanden größer als Johannes der Täufer. Der kleinste aber im Himmelreich ist größer als er," – gibt als Logion Jesu genommen keinen recht erkennbaren Sinn. Wenn wir annehmen, daß hier, wie sonst immer in echten Worten, das Reich Gottes eschatologischen Sinn hätte, so ist es schwer verständlich, wie Jesus, der doch den Patriarchen im künftigen Gottesreich einen hervorragenden Rang einräumt, dem Täufer nur den allerletzten, ja eigentlich überhaupt keinen Platz zugestehen konnte. – Das Wort gewinnt erst dann einen Sinn, wenn wir hier Reich Gottes einfach im Sinne von „Kirche" nehmen. Dann aber liegt hier sicher eine Bearbeitung eines echten Logions vom Standpunkt der Gemeinde aus vor. Jesus hatte in echter geistiger Größe dem Johannes die Palme gereicht und ihm ohne jede Beschränkung den ersten Platz unter allen Weibgeborenen zugesprochen. Das war ein Wort, das eine gläubige Gemeinde nicht ohne Korrektur lassen konnte. Man fügte die Klausel hinzu: „Der kleinste in der Gemeinde[2]) ist größer als er." Und damit hob man natürlich zugleich die Gestalt des Meisters hoch über die des Täufers[3]).

Vor allem aber bedarf das Logion Mt. 11_{27} = Lk. 10_{22} in diesem Zusammenhang einer ausführlichen Untersuchung. Nicht mit Unrecht ist von apologetisch gestimmten Theologen in dem Bestreben, eine Brücke zwischen den Reden Jesu in den drei ersten Evangelien und im vierten Evangelium zu schlagen, wieder und wieder auf diese eine Stelle hingewiesen. Aber der singuläre Charakter dieses Wortes innerhalb der synoptischen Überlieferung dürfte eher, als er zur Rechtfertigung der johanneischen Überlieferung dienen könnte, einen Verdachtsmoment gegen die Geschichtlichkeit dieses Wortes abgeben.

Neuerdings hat nun Norden[4]) diesem Logion eine ausführliche und eindringende Untersuchung gewidmet. N. nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Charakter der gesamten Komposition Mt. 11_{25-30}. In An-

---

1) Vgl. auch Mk. 1_2, wahrscheinlich eine Interpolation aus den Logien.

2) βασιλεία im Sinne des gegenwärtigen Reiches (der Gemeinde) sicher schon bei Paulus, Rö. 14_{17} I. Kor. 4_{20} Kol. 1_{13} 4_{11}.

3) Vgl. Dibelius, Die urchristl. Überl. von Johannes d. Täufer (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. XV 1911), S. 12 ff.

4) Agnostos Theos, S. 277–308.

lehnung an Ausführungen von D. Fr. Strauß findet er in diesem Abschnitt einen formalen Kompositionsparallelismus mit dem Dankgebet bei Jesus Sirach c. 51. Beide Male liege eine parallele dreifache Gliederung vor: 1. Dankgebet, 2. die Behauptung einer vollkommenen (dem Sprechenden) zu Teil gewordenen Offenbarung, 3. Ermahnung an die Gläubigen, sich diese Offenbarung (durch Anschluß an den Verkündiger) anzueignen. N. will dabei keine direkte Abhängigkeit des Matthäus (der Logien) vom Siraziden annehmen, vielmehr postuliert er nur ein allgemeines literarisches Schema, dessen Spur er dann weiter (auch Sirach 24, Ode Salomos 33, im hermetischen Traktat Poimandres und im Römerbrief) verfolgt. Demgemäß hätten wir in dem Logionstück eine nach einem bestimmten Schema entworfene literarische Komposition und kein echtes Redestück Jesu.

Ich möchte über diese wichtige Beobachtung kein definitives Urteil abgeben, vor allem, weil sie für die hier interessierende Frage noch kaum den definitiven und entscheidenden Ausschlag gibt. Denn gesetzt auch, es wäre erwiesen, daß Mt. 11_{25-30} eine literarische Komposition nach einem bestimmten Schema sei, so könnte dabei immer noch die Annahme bestehen bleiben, daß zu dieser Komposition mehr oder minder echte Logien Jesu benutzt seien, und daß zu diesen echten Bestandteilen auch das umstrittene Wort gehören konnte. So macht der Anfang des gesamten Stückes Mt. 11_{25} f., das Dankgebet, einen durchaus echten Eindruck, nur daß vielleicht die allerersten Worte etwas hymnologisch stilisiert sind.

„Ich danke Dir, Vater, Herr Himmels und der Erden, daß Du dieses den Weisen und Verständigen verborgen und es den Unmündigen geoffenbart hast. Ja, Vater, so war es von Dir beschlossen." N. (S. 302) empfindet selbst den Gedanken, daß hier die Gnosis für die νήπιοι reserviert werde, als eine protestartige Ablehnung des konventionellen Typus und als einen Klang aus denselben Sphären, aus denen das ergreifende Logion stamme von den Kindern, denen das Reich Gottes gehöre. Das erklärt sich aber am besten, wenn wir annehmen, daß hier ein echtes Logion Jesu verarbeitet sei, und auch das beziehungslose ταῦτα findet seine einfachste Erklärung[1]),

[1]) Diese Erklärung scheint mir einfacher zu sein, als die Annahme N.s (S. 302), daß bei Mt. 11_{25-30}, wie übrigens auch bei Sirach, durch eine Abweichung vom üblichen Schema das Dankgebet an den Anfang gerückt und die Spuren einer solchen Umstellung in dem ταῦτα sich erhalten hätten. Aber es handelt sich hier, wenn ich N. recht verstanden, doch nur um ein im einzelnen ganz frei behandeltes Schema und nicht um wörtliche, bis auf ein ταῦτα sich erstreckende Abhängigkeit.

wenn wir annehmen, hier liege ein aus irgendwelchem Zusammenhang entlehntes Fragment vor[1]).

So muß nun auch die Frage von neuem aufgenommen werden, ob nicht in dem Logion Mt. 11_{27} = Lk. 10_{22} ebenfalls eine echte Überlieferung vorliegt. Und da fällt es allerdings von vornherein ins Auge, wie stark sich dieses Logion von dem vorhergehenden abhebt: „Alles wurde mir vom Vater übergeben. Und niemand kennt den Sohn denn der Vater, auch nicht den Vater denn der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will." Der Stil hat sich völlig verwandelt; hatten wir vorhin ein inniges Dankgebet, so tritt uns in diesen Versen ein dogmatisches Bekenntnis entgegen. An Stelle des „Ich" und „Du", das sich in dem „mir" am Anfang noch mühsam und gleichsam zum Übergang hält, beginnt jenes Reden in der dritten Person über den Sohn und den Vater, das uns unmittelbar an das vierte Evangelium erinnert. Keinesfalls vermag also das Wort Mt. 11_{25} f. mit seinen echten Klängen auch das Logion 11_{27} zu decken und zu retten. Es liegt hier nur eine ganz oberflächliche Verbindung vor. Und somit werden wir unser Logion ganz allein für sich selbst zu prüfen haben. Da ist es nun Nordens Verdienst, erkannt zu haben, daß es sich hier um ein weitverbreitetes Wanderwort[2]) handelt (S. 287). Es findet sich außerhalb der Logien mehrfach in neutestamentlicher Überlieferung; am deutlichsten Joh. 10_{15} (καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα); ja, auch Paulus zeigt aller Wahrscheinlichkeit nach Bekanntschaft mit ihm und seinem merkwürdigen Doppelklang[3]). Es ist ferner das Schibboleth einer Reihe von gnostischen Sekten geworden, die in ihm eine Bestätigung ihrer Lehre von dem „unbekannten Gott" fanden[4]). Vor allem aber ist es wichtig, daß es N. gelungen ist, deutliche Parallelen jenes geheimnisvollen Wortes von dem doppelten Erkennen auch in der hellenistischen Frömmigkeit nachzuweisen. In den hermetischen Traktaten finden wir die Wendung X 15: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον

[1]) Man beachte, daß dieses Logion auch in den Zusammenhang der Sammlung hineinpaßt. Vgl. Lk. 10_{13-15} der Weheruf über Chorazin und Bethsaida, Lk. 10_{16} das Logion: „Der euch hört, hört mich; der euch verachtet, verachtet mich." Daran schließt sich das oben behandelte Logion 10_{21} dem Gedanken nach gut an. — Was dann folgt, schlägt dann freilich weit über diesen Zusammenhang hinüber.

[2]) Damit ist auch seine Form gesichert und man wird nicht mehr die erste Hälfte des Wortes beseitigen und aus dem ganzen ein sehr viel nüchterneres Logion von der wahren παράδοσις machen (s. u.).

[3]) I. Ko. 13_{12} ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην vgl. Gal. 4_{9} νῦν δὲ γνόντες τὸν θεὸν μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ. I. Kor. 8_{2} f., auch 14_{38} (Lesart ἀγνοεῖται).

[4]) S. d. Hauptstellen bei Norden, S. 75 ff.



ὁ θεὸς ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι und I 31: ἅγιος ὁ θεὸς ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. Noch deutlicher fast ist die Parallele in dem Hermesgebet des Zauberpapyrus, London CXXII 50: οἶδά σε Ἑρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ [1]). Aus den Parallelen wird auch der Sinn jenes doppelseitigen Erkennens zwischen Menschheit und Gottheit ganz klar. Es soll in dem geheimnisvollen Wort zum Ausdruck gebracht werden, daß alle Erkenntnis des Frommen auf göttlicher Offenbarung beruht, daß der Mensch nicht von sich aus Gott erkennt, sondern Gott nur soweit kennt, wie dieser sich ihm zu erkennen gibt. Das paulinische ἐπιγνώσομαι καθὼς ἐπεγνώσθην — γνόντες μᾶλλον δὲ γνωσθέντες gewinnt so einen prägnanten Sinn. Das „ich bin erkannt" muß etwa umschrieben werden; mir ist gnadenweise Erkenntnis geschenkt. Das οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεὸς wird durch das θέλει γνωρίζεσθαι geradezu erklärt. — Nur das tritt demgemäß in unserem Logion als das Spezifische und Neue hinzu, daß hier jenes wunderbare gegenseitige Erkennen auf das einzigartige Verhältnis zwischen „dem" Vater und „dem" Sohn beschränkt erscheint [2]).

Der Möglichkeit, daß das ganze Wort erst auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit gewachsen sein könnte, entspricht nun die Beobachtung, die als ein schweres Verdachtsmoment gegen dessen Echtheit besonders in die Wagschale fällt, daß die hier angeschlagenen Gedanken in der übrigen synoptischen Überlieferung so gut wie ganz fehlen [3]). Nirgend sonst erhebt eigentlich Jesus in seiner Predigt den Anspruch, eine neue, völlig unerhörte Gottesbotschaft zu bringen, von der niemand etwas weiß oder gewußt hat. Es ist der Gott der Väter, von dem auch er predigt, der Gott, von dem das alte Testament zeugt, dessen

[1]) Vgl. Wessely, Denkschr. d. Wien. Akad. 1893, S. 56; Reitzenstein, Poimandres, S. 21.

[2]) Auch hier bietet sich in der hellenistischen Terminologie ein gewisses Analogon in der Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Mystagogen und Mysten als dem des Vaters und des Sohnes. Vgl. Dieterich, eine Mithrasliturgie, S. 52, 146 ff; Reitzenstein, Poimandres, S. 154₂. J. Weiß, Kommentar z. ersten Kor. Br. S. 19₁.

[3]) Heitmüller, Artikel Jesus Christus (Rel. in Gesch. und Gegenw. Bd. III Sp. 375) urteilt sehr mit Recht, „daß die ganze hier vorliegende Vorstellungsweise von der Bedeutung Jesu (als des Offenbarers) der Anschauung der ältesten Gemeinde wenig entspricht". Aber den von ihm daraus gezogenen Schluß, daß wir eben deshalb dem wesentlichen Inhalt des Jesuswortes hinsichtlich seiner Echtheit zu mißtrauen keinen Anlaß hätten, halte ich für sehr bedenklich. Das einfachere ist eben doch die Annahme, daß diese Worte von ganz anderem Klang in die evangelische Überlieferung von außen hineingekommen seien.

Reich das Volk erwartet, den die einfachen und unverbildeten Gemüter der νήπιοι kennen. Nur daß dieser Gott eine lebendige, greifbar nahe Wirklichkeit sei und daß man mit dieser Wirklichkeit Ernst machen müsse, hat er verkündet, aber keine neue Gotteserkenntnis. So wird man denn in der Tat mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß in Mt. 11_{27} ein altes Gemeindewort, das auf dem Boden orientalisch-hellenistischer Mystik gewachsen ist, in die Predigt Jesu eingedrungen ist. Und gegen diese Vermutung würde auch die Tatsache, daß das Logion seinen sichern Platz in der alten Redequelle hat, kein unbedingtes Veto einlegen. Denn auch diese Quelle ist eben doch übersetzt und durch griechische Überlieferung hindurchgegangen.

Ob das πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός ursprünglich dazu gehört haben mag, ist mir fraglich. Schon dem Stile nach (beachte das μοι) hat es einen von v. 26 zu v. 27 überleitenden Charakter. Aber es steht ebenfalls auf dem Boden jener mysteriösen Frömmigkeit und hat seine Parallele im hermetischen Traktat I 32, wo der Mystagoge, der die Erkenntnis empfangen hat (I 26. 31), betet: ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Es ist deshalb auch nicht zu empfehlen, mit Wellhausen zu übersetzen „alles wurde mir vom Vater überliefert“ und dabei an die rabbinische Paradosis zu denken. Es handelt sich hier allerdings in erster Linie um die Offenbarung geheimnisvoller Erkenntnis, welche dann zugleich Macht (ἐξουσία) über alle Dinge ist[1]). Das Wort des erhöhten Jesus ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (28_{18}) ist ein unmittelbarer Widerhall unseres Logions[2]).

So hat denn wahrscheinlich erst die Gemeinde der Jünger Jesu und diese erst auf hellenistischem Boden in dem Logion Mt. 11_{27} in Anlehnung an echte Jesusworte von sehr andersartigem und unendlich schlichterem Gehalt jenes majestätische Selbstzeugnis geschaffen,

---

[1]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres 48_{2}.

[2]) Auch das nur von Mt. überlieferte dritte Logion dieses Überlieferungskomplexes, der sogenannte Heilandsruf, wird kaum eine echte Überlieferung darstellen. Es wird zu den Worten gehören, in denen Sprüche, die der Weisheit galten (vgl. die Parallele Sir. 51_{33}), auf Jesus übertragen wurden (s. u. das zu Mt. 18_{20} Bemerkte). Hat Norden mit seiner Betrachtung über die ganze Komposition Mt. 11_{25-30} recht, so wäre damit erwiesen, daß Mt. in der Erhaltung dieses Wortes den Zusammenhang der Logien gewahrt hat, während Lukas durch Einführung eines neuen Wortes den ursprünglichen Zusammenhang verändert hätte.

das von ihrem Glauben an den Sohn als den Offenbarer Gottes ein so lebendiges Zeugnis gibt.

3. Ein kurzer Überblick über die Weiterbildungen in dieser Richtung bei den späteren Evangelisten Matthäus und Lukas mag den Abschnitt beschließen. Die Notiz des Markus, daß Jesu Verwandte gekommen seien, Jesus heimzuholen, ὅτι ἐξέστη (Mk. 3_{21}), ist bekanntlich bei Mt. (wie auch bei Lk.) unterdrückt. An Stelle des anstößigen markanischen Satzes (6_5) „er konnte dort kein Wunder tun" erzählt Mt. 13_{58}: „er tat dort nicht viele Wunder". Aus dem markanischen „er heilte viele" (1_{34}) macht er ein „er heilte alle" (8_{16}, vgl. Lk. 4_{40})[1]. Bekannt ist die kühne dogmatische Änderung, mit welcher er dem für eine spätere Zeit unerträglichen Logion „Niemand ist gut, als Gott allein" (Mk. 10_{18}) die Spitze abbiegt (19_{17}).

Kommt an diesen Stellen das Streben, Jesu Würdestellung zu erhöhen, nur negativ zum Ausdruck, so kommt in folgenden Fällen dieselbe Tendenz direkter zur Geltung. Mt 7_{21} „Nicht jeder, der zu mir ‚Herr Herr' sagt, wird in das Himmelreich kommen, sondern der den Willen des himmlischen Vaters tut" ist gegenüber dem einfachen Lukaswort 6_{46} bereits in Rücksicht auf den christlichen Kultus und die Liturgie stilisiert. Nur an das „Herr-Herr-rufen" im Kultus kann gedacht sein, wenn sich daran — nach dem Logion allerdings irrtümlicher Weise — die Hoffnung anknüpfte, in das Himmelreich zu gelangen (s. u.). Die Charakterisierung der falschen Propheten, die in Jesu Namen[2] Dämonen austreiben und große Wunder tun (7_{22} f.), ist erst von Matthäus eingebracht (vgl. Lk. 13_{26} f.). Das Wort: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18_{20}), ist sicher nicht ein Wort des historischen Jesus, sondern ein auf den christlichen Gottesdienst bezügliches Wort der gläubigen Gemeinde, in welchem ein jüdisches Wort, das der Schechina Gottes galt, nachgeahmt ist[3]. Von hier aus gewinnt auch die Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß der sogenannte Heilandsruf 11_{28-30} ein Wort ist, das ursprünglich von der Weisheit galt und auf Jesus übertragen

[1]) Vgl. noch, wie aus dem schroffen Abweis des spezifischen Wunders von Seiten Jesu bei Mk. 8_{11} f. im Lauf der literarischen Entwickelung bei Mt. der Hinweis auf das große Wunder der Hadesfahrt des Menschensohnes geworden ist, 12_{40}.

[2]) Vgl. das oben S. 50 über das ὄνομα Ἰησοῦ bei Mk. Ausgeführte.

[3]) Vgl. Pirke Aboth III 3. „Wenn aber zwei vereint sind und sich mit der Thora beschäftigen, da ist die Schechina unter ihnen." Weitere Parallelen bei Wünsche, Neue Beiträge, S. 218 (zu dieser Stelle).

wurde[1]). Die Antwort Jesu in der Szene von Cäsarea Philippi auf das Bekenntnis des Petrus ist bei Mt. im Stil der späteren Gemeindesprache feierlich ausgestaltet[2]).

Das Lukasevangelium zeigt im ganzen und großen weniger Spuren einer derartigen Weiterarbeit. Es mag hier auf Jesu Predigt in Nazareth hingewiesen werden, jenem Sonderstück des Lukas, in welchem Jesus sich schon bei dem ersten Auftreten deutlich als Messias kundgibt (4_{16} ff.). Lk. 10_{23} f. ist die Seligpreisung der Jünger, weil sie sehen, was Propheten und Könige begehrt haben zu schauen, deutlich auf das Schauen der Person Jesu bezogen, während bei Mt. in einem allerdings ebenfalls sekundären Zusammenhang dieselben Worte mit Bezug auf die Geheimnisse des Reiches Gottes gesprochen sind[3]).

Mt. wie Lk. haben endlich bereits an einer Reihe von Stellen ganz entgegen der ursprünglichen Intention Jesu aus dem Reiche Gottes ein Reich Jesu (des Menschensohnes s. o. S. 18) gemacht. Dahin gehören die Stellen Mt. 13_{41} 16_{28} 20_{21}, Lk. 22_{29} f. 23_{42}[4]). Theologische Reflexion ist es vielleicht auch, daß in den Evangelien, wie sie gegenwärtig vorliegen, Jesus wohl von meinem Vater, eurem Vater, dem Vater redet, aber niemals von „unserm" Vater. Das Markusevangelium kommt hier allerdings kaum in Betracht. Hier ist der Vatername überhaupt sehr selten[5]), und die hier vor allem in Betracht kommende Wendung ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς findet sich nur ein einziges Mal Mk. 11_{25} (11_{26} nur in Hndschrn.) an einer Stelle, die sich fast wie eine Interpolation aus Mt. ausnimmt. In den Logien scheint das „euer

[1]) Es ist möglich, daß auch die Klageworte über Jerusalem Mt. 23_{37-39} (Lk. 13_{34} f.) ursprünglich ein Bestandteil des vorhergehenden Zitates (aus der „Sophia Gottes"?) sein könnten. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, S. 119. Das unerklärliche Logion Mt. 23_{39} = Lk. 13_{35} wäre dann vielleicht als ein Abschiedswort der Weisheit an Israel zu fassen, bis zum Kommen des Messias. Diese Beobachtung würde sehr gut deutlich machen, wie derartige Übertragungen vor sich gegangen sein könnten.

[2]) Über das hier eingefügte Bekenntnis zu dem „Sohn des lebendigen Gottes" s. u.

[3]) So könnte immerhin auch das Logienwort Mt. 12_{41-42} = Lk. 11_{31-32} von dem „mehr als Jonas, mehr als Salomo" ursprünglich eine allgemeine Beziehung auf die Predigt des Reiches Gottes gehabt haben. Erst durch die sekundäre Verbindung der Worte mit der Deutung des Jonaszeichens ist die persönliche Beziehung hier eine Notwendigkeit geworden.

[4]) Vgl. Jo. 18_{36} I. Kor. 15_{24} Kol. 1_{13} Eph. 5_{5} II. Tim. 4_{1} Apk. 1_{9} 11_{15} II. Pt. 1_{11}.

[5]) Und zwar fast nur in nachweislich sekundären Zusammenhängen Mk. 8_{38}, 13_{32}; dazu käme das Getsemanegebet 14_{36}.



Vater" (im Himmel) hier und da schon gestanden zu haben: Mt. 5_{48} = Lk. 6_{36}; Mt. 6_{32} = Lk. 12_{30}; Mt. 7_{11} = Lk. 11_{13} (allerdings ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ)[1]). Aber mit ersichtlicher Reflexion durchgeführt ist jener Sprachgebrauch doch nur im Matthäusevangelium (und dann später im Johannesevangelium). Lk. hat das „euer Vater", abgesehen von den Logienstellen, nur noch einmal 12_{30}[2]).

4. Erst an diesem Punkt kann die Untersuchung über einen Titel Jesu in der evangelischen Überlieferung aufgenommen werden, die wir im vorigen Kapitel noch zurückgestellt haben: Wie steht es mit der Bezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ? — Sie findet sich nach der älteren evangelischen Überlieferung im Munde Jesu nur äußerst selten. Im Markusevangelium steht sie nur einmal in der eschatologischen Klausel 13_{32} und ist im Gleichnis von den Weinberggärtnern durch den Gegensatz zwischen Knechten und Sohn angedeutet. Daneben haben wir in den Logien das eine Wort Mt. 11_{27} = Lk. 10_{22}. Über die kritischen Bedenken, welche sich der Echtheit dieses Logion entgegenstellen, ist bereits gehandelt. Die Beobachtung, wie selten der Titel Sohn (Gottes) in noch einigermaßen alter Überlieferung im Munde Jesu begegnet, ist geeignet, jene Einzeluntersuchungen von neuem zu bestätigen.

Die Frage, die uns hier im Zusammenhang interessiert, ist eine andere, nämlich ob dieser Titel (neben dem andern ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) in der Urgemeinde gebräuchlich gewesen sei. Auf den ersten Blick scheint diese Annahme gemacht werden zu müssen. Der Titel spielt im Markusevangelium eine ziemlich dominierende Rolle. Er beherrscht die Darstellung der Taufe Jesu (wie übrigens auch die Versuchungsgeschichte in der gemeinsamen Quelle des Mt. und Lk.), und in dem Ruf „Dies ist mein Sohn" gipfelt auch die Verklärungsgeschichte; die Dämonischen reden Jesus mit Sohn Gottes an (3_{11} 5_{7}); die Frage des Hohenpriesters im Verhör lautet, ob Jesus der Christus, der Sohn des hochgelobten Gottes, sei, der heidnische Centurio bekennt sich zum Schluß zum Sohne Gottes (15_{39}). Nicht mit Unrecht steht in der Überschrift des Evangeliums in den meisten Handschriften: Evangelium von Jesus Christus, dem

[1]) An dieser Stelle ist das „euer himmlischer Vater" natürlich gegeben, da Jesus hier die irdischen Väter dem himmlischen Vater gegenüberstellt. Deshalb ist auch aus dem „Wenn ihr, die ihr böse seid" kein Schluß auf das „Selbstbewußtsein" Jesu zu ziehen.

[2]) Das (unser) Vater erscheint bei beiden Evangelisten Mt. 6_{9} Lk. 11_{2} ausdrücklich als ein Gebet, das die Jünger sprechen sollen. Ob die Evangelisten damit schon haben andeuten wollen, daß Jesus sich in dieses Gebet nicht mit eingeschlossen habe?

Sohne Gottes. Danach scheint sich also mit einiger Sicherheit der Schluß aufzudrängen, daß ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ein der ersten Gemeinde der Jünger Jesu geläufiger Messiastitel war. Doch erheben sich demgegenüber allerlei Bedenken, die hier noch erörtert werden müssen[1]).

Zunächst hat bereits Dalman[2]) darauf aufmerksam gemacht, daß sich in der späteren jüdischen Literatur der Titel υἱὸς θεοῦ für den Messias kaum nachweisen lasse. In der Auseinandersetzung mit Dalman konnte ich noch in der zweiten Auflage meiner Religion des Judentums (261 f.) in erster Linie auf IV Esra $13_{32.37.52}$ 14_{9} als Zeugen für den Gebrauch dieses messianischen Titels hinweisen. Jetzt aber hat sich herausgestellt, daß an diesen sämtlichen Stellen nicht υἱὸς θεοῦ, sondern παῖς θεοῦ zu lesen ist[3]). Somit behält Dalman in der Tat Recht: der Gebrauch von ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ im Sinne des Messiastitels ist in der späteren jüdischen Literatur nicht nachweisbar[4]). Und seine Vermutung wird außerdem noch durch ein ausdrückliches Zeugnis des Origenes bestätigt. Origenes wendet nämlich gegen die Art, in der Celsus den von ihm als Christengegner eingeführten Juden sprechen läßt, ein, ein Jude würde nicht sagen: ὅτι προφήτης τις εἶπεν ἥξειν θεοῦ υἱόν, sondern vielmehr ὅτι ἥξει ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ (I 49).

Ferner kann darauf hingewiesen werden, daß eine Reihe von Stellen, an welchen sich der Titel Sohn Gottes findet, erst einer verhältnismäßig sekundären Schicht der markanischen Überlieferung angehören. Zu dieser sekundären Schicht ist, wie wir bereits nachwiesen,

[1]) Es ist immerhin beachtenswert, daß der Titel in den Logien sich nur einmal (Mt. 11_{27} = Lk. 10_{22}) findet, und daß dies Logion möglicherweise erst auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit gewachsen sein könnte.

[2]) Worte Jesu S. 219.

[3]) S. die neue Ausgabe von Violet, die lat. (vgl. die syr.) Übersetzung liest filius; dagegen weisen die arabischen (einmal auch die aethiop.) auf griechisches παῖς (puer) zurück.

[4]) Man könnte demgegenüber höchstens noch darauf hinweisen, daß der Psalm 2, in welchem der König sowohl Gesalbter wie Sohn heißt, von früher Zeit an messianisch gedeutet sein könnte. – Aber wir werden nunmehr wohl mit Dalman anzunehmen haben, daß die messianische Deutung des Psalmes im Judentum selten gewesen sein wird. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903 S. 199 weiß nur wenige spätere Stellen der gelehrten jüdischen Literatur für diese Deutung anzuführen. Dann wäre die Deutung von Ps. 2_{7} (Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt) Apg. 13_{33} Hebr. 1_{5} spezifisch christlich. Und auf dieser Deutung würde auch die bekannte Überlieferung der Taufstimmen in D. vet. lat., Justin usw. zu Lk. 3_{22} beruhen; die weit verbreitete Annahme einer hier vorliegenden ursprünglichen Überlieferung wäre danach abzulehnen.

vor allem die Überlieferung von Taufe und Versuchung zu rechnen, in denen der Titel eine solche Rolle spielt. Über den Charakter der Verklärungsgeschichte soll weiter unten gehandelt werden. Die Bekenntnisse der Dämonischen zu dem Sohne Gottes [1]) entstammen wahrscheinlich einer speziellen Theorie vom Messiasgeheimnis, deren Urheber vielleicht gar der Evangelist Markus selbst gewesen sein könnte, und jedenfalls entstammt die allgemeine Schilderung 3_{7-12} durchaus seiner Feder. In der Frage des Hohenpriesters könnte der Titel „der Sohn des hochgelobten Gottes“, der neben dem einfachen „bist du der Christos“ als Dublette erscheint, erst späterer Zusatz innerhalb einer an sich schon sekundären Stelle sein [2]).

Andrerseits ist nun der Titel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in der paulinischen und namentlich in der johanneischen Literatur zur unbedingten Herrschaft gekommen. Hier aber steht er nicht mehr im spezifisch messianischen Sinn, sondern hat eine spekulativ-metaphysische Bedeutung bekommen, die gar nicht aus alttestamentlichen oder spätjüdischen (urchristlichen) Prämissen abgeleitet werden, sondern nur auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit verstanden werden kann [3]).

Somit muß die Frage wenigstens aufgeworfen werden, ob nicht vielleicht bereits ein Einschlag paulinisierender Theologie resp. hellenistischer Begriffsbildung darin zu erblicken ist, daß der Titel Sohn Gottes eine so entscheidende Rolle im Markusevangelium spielt. Wenn Markus an einer ganz markanten Stelle, in der Kreuzigungsszene, das Bekenntnis zum Gottessohn gerade dem heidnischen Centurio in den Mund legt, so gibt das zu denken. Für den Evangelisten war (ὁ) υἱὸς τοῦ θεοῦ bereits die große Formel, in welcher sich das Wesen des Jesus Christos für den Glauben der heidenchristlichen Kirche zusammenfaßte, und also nicht (mehr?) die Bezeichnung des vom Judentum erhofften Messias. Für den späteren Evangelisten Lukas sind die Titel Χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ von verschiedenem Gehalt erfüllt. Denn er läßt im Verhör Jesus zunächst die Frage beantworten, ob er der Christus, und dann erst, ob er der Sohn Gottes sei.

[1]) Beachte, daß Mk. 1_{24} noch das allgemeinere ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ hat. Vgl. Joh. 6_{69}.

[2]) Genau so hat Mt. 16_{16} dem einfachen ὁ Χριστός aus Mk. 8_{29} den Titel: „der Sohn des lebendigen Gottes“ hinzugefügt. Mt. hat auch 14_{33} 27_{40} die Bezeichnung eingebracht. Daß Lk. $22_{67.70}$ die Fragen, ob Jesus der Christ und ob er der Sohn Gottes sei, getrennt behandelt, ist sicher sekundär, könnte aber auf die ursprünglichere Überlieferung zurückweisen.

[3]) S. u. Kap. IV und V.

So drängt sich von verschiedenen Seiten her die Vermutung auf, daß der Titel „Sohn Gottes" erst auf griechischem Boden in griechischer Sprache entstanden sein könnte, daß er also nicht in dem Boden jüdischer Messianologie wurzelt.

Für diese Vermutung lassen sich noch einige weitere Anhaltspunkte gewinnen. Daß die Apg. den Titel „Sohn Gottes" nur ein einziges Mal bringt, und zwar da, wo sie die Predigt des Paulus zusammenfassend charakterisiert 9$_{20}$ [1]), mag nur erwähnt werden. – Vor allem aber ist hervorzuheben, daß wir im frühesten Gemeindegebrauch noch einen andern Titel finden, dessen Gebrauch sich mit dem des υἱὸς θεοῦ stoßen würde, nämlich παῖς θεοῦ resp. Ebed Jahwe. Dieser Terminus, der zugleich auf eine frühe Beeinflussung der urchristlichen Messianologie durch Deuterojesaia hinweisen würde, findet sich innerhalb unserer evangelischen Literatur allerdings nur an einer Stelle in einem aus Jes. 42$_{1}$ ff. entlehnten Zitat (Mt. 12$_{18}$). Dafür aber ist er in einer Reihe der ältesten liturgischen Stücke des Urchristentums nachweisbar; so in dem Hymnus der Gemeinde Apg. 4$_{27.30}$ (vgl. 3$_{13.26}$), in den Abendmahlsgebeten der Didache 9$_{2}$ f. 10$_{2}$ f., in dem großen römischen Gemeindegebet I. Klem. 59$_{2.3.4}$, in dem vielleicht an urchristliche Liturgie sich anlehnenden Gebet im Martyrium des Polykarp Kap. 14$_{1.3}$ vgl. 20$_{2}$) [2]). Ja noch in dem Bischofsgebet des achten Buches der Konstitutionen (K. 5.) lautet die Schlußdoxologie διὰ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν [3]). Wichtig ist ferner, daß sich der Titel gerade in die Über-

[1]) Doch vgl. das oben zu Apg. 13$_{33}$ Bemerkte. Übrigens fehlt der Titel υἱός auch im Jakobus- und I. Petrusbrief. In der Apk. Jo. nur 2$_{18}$.

[2]) Noch eine Reihe wichtiger Stellen wären hier zu zitieren: Diognet 8$_{9}$. 9$_{1}$. Barnabas 6$_{1}$ 9$_{2}$ erscheint der Titel in zwei christlich interpolierten alttestamentlichen Zitaten. Celsus (Origenes g. Cels. VII 9) kennt christliche (?) Propheten, die in der Ekstase ausrufen ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. (dazu vgl. Corp. Hermeticum XIII 14 θεὸς πέφυκας καὶ θεοῦ παῖς vgl. XIII 2.4). – Zauberpapyrus Wessely a. d. IV. Jahrh. Χριστός – ἠγαπημένος παῖς (vgl. dazu Schermann, Griech. Zauberpapyri. Texte u. Unters. III. Serie. IV. S. 3) – Doketen bei Hippolyt, Philosophumena ed. Duncker S. 420,51 ὁ μονογενὴς παῖς. Akten d. Paulus u. der Thekla 17.24. Martyr. Justin II 5. Athenagoras 12: τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἕνωσις. Celsus (Origenes g. Celsus) I 67 II 9 σωτῆρα νομιζόμενον καὶ θεοῦ τοῦ μεγίστου παῖδα. V. 2 θεὸς μὲν καὶ θεοῦ παῖς οὐδεὶς οὔτε κατῆλθεν οὔτε κατέλθοι. V 52 VI 42 VI 74 VIII 14 VII 56 ἐβούλετο ἡμᾶς μᾶλλον Σίβυλλαν ἀναγορεῦσαι παῖδα θεοῦ ἢ Ἰησοῦν.

[3]) Vgl. dazu die Epitome: διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ und den lateinischen Text der sogen. ägyptischen Kirchenordnung per puerum tuum Jesum Christum: ed. Hauler p. 104 f. Hat Schwartz (Schriften d. wissensch. Gesellsch. Straß-



lieferung des späteren Judenchristentums nachweisen läßt. Epiphanius urteilt Hair. 29_7 von den sogenannten Ebioniten: καταγγέλλουσι τὸν τούτου παῖδα Ἰησοῦν Χριστόν. In den Fragmenten einer nazaräischen Auslegung, welche Hieronymus in seinem Jesaiakommentar mitteilt, heißt es mit deutlicher Beziehung auf Apg. 3_{18} f.: qui peccare faciebant homines in verbo dei, ut Christum dei filium (also = παῖδα) denegarent (zu Jes. 29_{20} f.) und qui consilio pessimo dei filium denegastis (zu Jes. 31_{6-9})[1].

Nun aber sichern diese beiden Beobachtungen, daß der Terminus παῖς θεοῦ im liturgischen Gebrauch, in welchem sich sehr oft das Allerälteste erhält, einen festen Platz hat, und daß er sich andrerseits als judenchristlich nachweisen läßt, dem Titel ein sehr hohes Alter. Ja es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sich die Bezeichnung Jesu als des jesaianischen Gottesknechtes (im messianischen Sinn) auf die älteste Gemeinde zurückführen ließe. Von hier aus würde sich dann ein neues Bedenken gegen das Alter des Titels „Gottessohn" erheben. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die beiden Bezeichnungen in einer eigentümlichen Spannung mit einander stehen und kaum in demselben Milieu entstanden sein werden[2].

Damit würde also die Frage nach der positiven Bedeutung der

---

burg VI. S. 38ff.) recht gesehen, so haben wir hier die Kirchenordnung des Hippolytus. Damit würde vortrefflich stimmen Hippolyt gegen Noet 5 (Lagarde 47_{20}) οὐδεὶς εἰ μὴ μόνος ὁ παῖς καὶ τέλειος ἄνθρωπος καὶ μόνος διηγησάμενος τὴν βουλὴν τοῦ πατρός (vgl. noch ed. Lagarde $49_{8\ 10}$. 51_{15}).

[1]) Vgl. die Stellen bei Schmidtke, Neue Fragmente und Unters. z. d. judenchristl. Evang., Leipz. 1911. S. 108—110 und dazu S. 114 (auch S. 64).

[2]) Eine Vermutung möge hier wenigstens noch angedeutet werden. Könnte nicht nach alledem die Gottesstimme im Taufbericht ursprünglich gelautet haben: σὺ εἶ ὁ παῖς μου ὁ ἀγάπητος, ἐν σοὶ εὐδόκησα? Der Anschluß an Jes. 42_1 wäre dann vollständig. (Vgl. die von LXX abweichende Übersetzung bei Mt. 12_{18}: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου). Das Beiwort ἀγαπητός μου Mk. 1_{11}, wie das andere ὁ ἐκλελεγμένος μου Lk. 9_{35} scheint in diese Richtung zu weisen (vgl. ἠγαπημένος παῖς im Zauberpapyrus. Diognet 8_9; ἠγαπημένος auch Barn. 3_6 $4_{3\ 8}$ und an zahlreichen Stellen der Ascensio Iesaiae, das Beiwort der „Auserwählte" besonders häufig in den Bilderreden des Henoch). Die Veränderung des παῖς in υἱός im Taufbericht des Markus würde dann den ersten Schritt in der Entwickelung bedeuten, die mit der Einführung des gesamten Wortlautes von Ps. 2_7 ihren Abschluß erhielt. — Aber diese Vermutung würde freilich die mir (s. o. S. 57) nicht gesichert scheinende Annahme voraussetzen, daß der Bericht über die Vorgeschichte Jesu (Mk. 1_{1-15}) im Wesentlichen schon auf dem Boden der palästinensischen Urgemeinde entworfen sei. (Beachte noch, daß Jo. 1_{34} den Titel ὁ υἱός für die Taufstimme voraussetzte).

Bezeichnung „Sohn Gottes“ für die Theologie der palästinensischen Urgemeinde ausscheiden. Es wäre im Grunde paulinische Theologie, welche der Evangelist Markus mit dieser Bezeichnung in die Darstellung des Lebens Jesu eingeführt hätte[1]). In den Abschnitten über Paulus und das nachapostolische Zeitalter wird die Frage nach dem Sinn des Titels wieder aufzunehmen sein. Die Verbindung zwischen der Predigt des Paulus von dem υἱὸς τοῦ θεοῦ und der jüdischen Messianologie aber scheint zu zerreißen.

* * *

II. Der Gemeindeglaube hat in das überlieferte Lebensbild Jesu nicht nur die viel stärkere Betonung der Person Jesu und des Messiasgedankens eingetragen, er hat dieses Bild vor allem auch mit dem Nimbus des Wunderbaren umgeben. Auch hier können wir die Entwickelung noch zum Teil in ihren einzelnen Etappen verfolgen. Wir vermögen noch deutlich zu sehen, wie die älteste Überlieferung des Lebens Jesu noch verhältnismäßig frei von Wunderbarem ist. Es ist charakteristisch, daß wahrscheinlich das gegenüber der Geschichtserzählung ältere Stück der evangelischen Überlieferung eine Sammlung von Herrenworten (resp. ein ganz wesentlich aus Herrenworten bestehendes Evangelium) war, in der das Wunder naturgemäß keine Rolle spielte. Höchstens, daß hie und da eine Kette von Logien an ein kurz berichtetes Wunder angeknüpft war (z. B. die Beelzebubrede). Sicher waren, als man die Logien sammelte, viele Wunderlegenden des Lebens Jesu bereits im Umlauf. Aber man hielt diese Dinge nicht für das eigentlich Wichtige und in erster Linie Entscheidende.

Es fällt ferner auf, daß die Leidensgeschichte, die, wie es scheint, älteste Aufzeichnung eines Stückes der Geschichte Jesu, fast gänzlich frei vom Wunderbaren geblieben ist. Denn das bizarre Wunder vom verdorrten Feigenbaum ist doch wahrscheinlich erst eine literarische Zutat des Evangelisten Markus und von diesem in einen bereits fertig vorliegenden Zusammenhang eingestellt[2]). Sonst spielt das Wunderbare

[1]) Wenn die Lesart der meisten Handschriften am Anfang des Markus: Ἰησοῦ Χριστοῦ + υἱοῦ θεοῦ auch erst einem Abschreiber zuzuweisen sein wird, so ist diese Charakterisierung des Evangeliums doch bedeutsam.

[2]) Beachte das auch hier, wie so oft, zum Vorschein kommende Schachtelungssystem in der Erzählung, das dem Markus eigen zu sein scheint. Die Geschichte sprengt den Bericht vom Auftreten Jesu im Tempel und ist wiederum ihrerseits auseinandergespalten. Lukas kennt die Erzählung nicht.

nur in zwei kurzen in die Kreuzigungsszene eingestreuten Bemerkungen von der Verfinsterung der Sonne und dem Zerreißen des Tempelvorhangs in die Erzählung hinein[1].

Auch innerhalb des Markusevangeliums sind einige größere Partien, die den wertvollsten Stoff der Überlieferung enthalten, die Streitgespräche 11_{27}—12 und der Abschnitt 10_{1-31}, noch ganz ohne Wunder, bei andern steht das Wunder jedenfalls nicht im Vordergrund des Interesses (der erste Tag des Lebens Jesu, Konfliktsgeschichten). Überhaupt ist bei den Markus-Erzählungen vor allem darauf zu achten, ob bei ihnen das Interesse schon an dem Wunderbericht selbst haftet, oder an dem bei dieser Gelegenheit gesprochenen Wort Jesu, das in seiner Bedeutung sich dann weit über den wunderhaften Einzelvorgang erhebt. Bei den letzteren Perikopen haben wir das Recht, ungeachtet dessen, daß auch hier manche Übermalungen stattgefunden haben, einen historischen Kern zu suchen. Zu dieser Kategorie von Erzählungen gehören die Sabbatsheilungen Jesu, die Heilung des Gelähmten (s. o. S. 48); die Heilung des epileptischen (mondsüchtigen?) Knaben und auch die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum bei Matthäus und Lukas[2]. Dann aber kam freilich frühzeitig die Überzeugung in der Gemeinde auf, daß die Wunder Jesu zum wichtigsten Bestand seines Lebens gehörten. Einen gewissen Anhalt bot für diese Weiterbildung die geschichtliche Wirklichkeit dieses Lebens selbst. Denn es wird sich nicht leugnen lassen, daß Jesus zu Lebzeiten die Gabe des Krankenheilens ausgeübt hat, und daß Krankenheilen und „Dämonenaustreiben" zu den Charakteristika seines Wanderlebens gehört haben. Andrerseits wirkte die dogmatische Überzeugung mit, daß Wunder zu der von Jesus verkündeten Nähe des Reiches Gottes gehörten und dessen sicherste Zeugen seien[3]. So hat die Über-

[1]) Man könnte hier höchstens noch das mysteriöse Wissen, das Jesus nach Mk. 11_2f. 14_{13}f. beweist, anführen. Aber diese beiden ganz ähnlich konstruierten Erzählungen erweisen sich wahrscheinlich ebenfalls als spätere Zutaten zu einer ursprünglichen Überlieferung (s. o. S. 52).

[2]) Auch die Sonderquelle des Lukas enthält nur sehr wenig Wunderbares.

[3]) Vgl. Mt. 12_{28} = Lk. 11_{20}; Mt. 11_{2-6} = Lk. 7_{18-23}; Mt. 11_{20-24} = Lk. 10_{13-15}. Für die Stimmung der Urgemeinde sind diese Worte jedenfalls charakteristisch. Einiges davon mag wohl auch trotz Mt. 8_{11}f. auf Jesus zurückführen, eine Frage, die hier nicht entschieden werden kann. Einige Fragezeichen seien gestattet. Mt. 12_{28} = Lk. 11_{20} (Jesu Dämonenaustreiben ein Beweis für die Nähe des Reiches Gottes) steht in einem starken Stimmungsgegensatz zu Mt. 12_{27} (Lk. 11_{19}). — Die Antwort auf die Botschaft des Täufers kann in der

lieferung das Leben Jesu tief in das eigentliche Wunderbare eingetaucht und ist dabei weit über das einfache Heilen und Dämonenaustreiben Jesu hinübergegangen. Schon im Markusevangelium begegnen ganze Partien, die deutlich gegenüber den oben hervorgehobenen als die jüngeren erscheinen, in denen das Wunder eine alles beherrschende Rolle spielt. Dahin gehört die Reise an das Ostufer des Sees $4_{35}-5_{43}$ und die parallelen Erzählungsreihen, die sich um die Dubletten der Speisungsperikope gruppieren. Eine ausgesprochene Sammlung von Wundern hat Matthäus K. 8–9 zusammengestellt. Über den legendarisch-wunderhaften Charakter der Vorgeschichte (Mt. $1_{1}-_{18}$) war schon die Rede.

Bei der Frage nach der Entstehung[1]) der Wunderberichte des Lebens Jesu wird man gut tun, nicht allzuviel mit alttestamentlichen Vorbildern und Reflexen alttestamentlicher Erzählungen zu arbeiten. Daß das alte Testament hier und da die Erzählung des Lebens Jesu beeinflußt hat, daß der Weissagungsbeweis Geschichte gemacht hat, wird weiter unten noch bewiesen werden. Aber der volkstümlichen Wunderdichtung wird man mit dieser Annahme nicht gerecht, sie trägt keinen schriftgelehrten Charakter. Vielmehr ist die Wunderdichtung des Lebens Jesu wahrscheinlich so vor sich gegangen, wie eine solche überall vor sich geht. Man übertrug allerlei im Volksmunde lebendige Geschichten von diesem und jenem Wundertäter auf Jesus und stattete mit geläufigen Wundermotiven schon vorhandene evangelische Erzählungen aus. Am leichtesten läßt sich der Beweis für das letztere führen. Daß der geheilte Kranke auf einem Bette (einer Tragbahre) gebracht wird und dann sich sofort erhebt und wandelt, ja sogar sein Bett auf die Schultern nimmt und nach Hause trägt[2]), daß der Arzt, der Heilung bringt, zu

Fassung, wie sie vorliegt, nicht von Jesus stammen. — Die Situation, in welcher Jesus die Weherufe gegen Kapernaum, Chorazin und Bethsaida gesprochen hat, ist nicht deutlich. Von einem definitiven Bruch mit diesen Stätten seiner Wirksamkeit, den diese Worte voraussetzen, erfahren wir sonst nichts. Vielleicht spiegeln diese Worte den Bruch der Urgemeinde mit ihrer galiläischen Heimat wieder. Sie sind in den Logien innerhalb der auch sonst viele späte Elemente enthaltenden Missionsrede erhalten.

[1]) Die Vorgeschichte bei Matthäus und Lukas soll in diesem Zusammenhang gar nicht herangezogen werden. Sie liegt – wenigstens was die Kernlegende der wunderbaren Geburt betrifft, wahrscheinlich schon auf außerpalästinensischem Gebiet. – Die älteren Phantasien über den Stammbaum Jesu gehören nicht hierher.

[2]) Vgl. Weinreich, Antike Heilungswunder S. 173f. Lucian Philopseudes K. 11: „Und Midas nahm sein Bett, auf dem er gelegen hatte, und eilte fort und ging auf den Acker."

häupten des Bettes tritt, daß der Arzt der Totenbahre mit dem Toten begegnet[1]), daß die Vergeblichkeit der Bemühungen der Ärzte betont wird, bevor der Wundertäter kommt und heilt[2]), daß die Plötzlichkeit des Vollzugs des Wunders[3]) und seine Außergewöhnlichkeit[4]) hervorgehoben wird, das alles sind Wandermotive, die eben auch in den Erzählungen des Lebens Jesu benutzt wurden. Beachtenswert ist ferner, daß wir aus profanen Quellen noch nachweisen können, wie eine Erzählung von der Konstatierung eines Scheintodes durch einen berühmten Arzt, sich in späteren Quellen in das Wunder einer Totenerweckung verwandelt[5]). Daß auf das Gebet eines Frommen im Schiffe sich ein mächtiger Meeressturm plötzlich legt, ist eine jüdische Wanderlegende. Sie wird sowohl von Rabban Gamaliel II (Baba mezia 59b) als auch von einem ungenannten jüdischen Knaben (jer. Berachoth IX 1) erzählt[6]). Sie erscheint uns in den Evangelien etwas stärker stilisiert: Jesus gebietet drohend Sturm und Meer, beschwört dieses, wie man einen Dämon beschwört! Zum Wandeln auf dem See findet sich bei Lucian Philopseudes c. 13 eine Parallele[7]). So mögen auch andere Erzählungen in das Leben Jesu hinübergewandert sein, auch wo der bestimmte Nachweis fehlt und wir nur auf Vermutungen angewiesen sind. Am deutlichsten liegt die Sache bei der Erzählung vom gadarenischen Besessenen, die ihrer ganzen Höhenlage nach auf den ersten Blick als ein Fremdkörper in der evangelischen Geschichte erscheint. Was wir hier haben, ist eine lustige Geschichte von den armen, betrogenen Teufeln, die wider Willen herbeiführen, was sie doch sehnlichst zu vermeiden wünschen. Ein solches Geschichtchen wurde von irgend einem Dämonenaustreiber erzählt und dann auf Jesus übertragen. Auch die Ortsangabe Gadara oder Gerasa mag ursprünglich an dieser Wandererzählung gehangen haben. Sie veranlaßte vielleicht die Erzählung von der Fahrt Jesu

[1]) Der berühmte Arzt Asklepiades begegnet einem Leichenzug und entdeckt Leben im Körper des Scheintoten: Plinius nat. hist. VII 124, Celsus II 6. Weinreich 173.

[2]) Weinreich, S. 195.

[3]) Ebenda 197.

[4]) Ebenda 198.

[5]) S. o. Anm. 1: Dieselbe Geschichte, die sich bei Plinius und Celsus in ihrer ursprünglichen Gestalt findet, erzählt Apulejus Flor. 19 als ein absolutes Wunder. Asklepiades erweckt den Toten: „confestim spiritum recreavit."

[6]) Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentl. Zeitalters S. 33. 61.

[7]) Ich verdanke den Hinweis J. Weiß, Rel. i. Gesch. u. Gegenw. III Sp. 2188. Vgl. überhaupt Weiß' Ausführungen über den Stil der Wundererzählungen.

an das Ostufer. Aber auch so behielt die Ortsangabe ihre Schwierigkeiten und hat bekanntlich Abschreiber und Ausleger zu mancherlei Konjekturen veranlaßt. Nach Gadara oder Gerasa wird Jesus niemals gekommen sein.

Ebenso erscheint die Erzählung von der Verklärung Jesu ihrem ganzen Stile nach als ein Fremdkörper in der evangelischen Erzählung. Liegt die eben behandelte Geschichte unter deren Niveau, so liegt diese gleichsam oberhalb desselben. Selbst die evangelischen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen haben die Gestalt Jesu nicht so ins rein Geistige und Supranaturale erhoben, wie das hier geschieht. Man beachte vor allem den charakteristischen Ausdruck μετεμορφώθη. Die über alle Beschreibung lichtstrahlenden Kleider sind das Attribut eines überirdischen Wesens. Es sind in der Erzählung ferner unverstandene rudimentäre Elemente stehen geblieben. Dahin gehört die Erwähnung der zwei Männer, die neben Jesu erscheinen und die offenbar ganz künstlich und ohne nähere Begründung auf Elias und Moses gedeutet wurden. Dahin gehört weiter der gar nicht deutbare Ausruf des Petrus: „Hier ist es gut sein, hier laßt uns Hütten bauen." Was mag hier ursprünglich als Vorlage der evangelischen Erzählung gedient haben? Etwa ein Theophanie auf hohem Berge, bei der drei göttliche Gestalten erschienen? Und ist vielleicht das Hütten-Bauen auf die Bereitung einer Stätte (eines Zeltes) für die erscheinende Gottheit zu beziehen[1])?

[1]) Das Verklärungswunder scheint im Markusevangelium in einen älteren literarischen Zusammenhang eingeschoben zu sein. Mk. 9_{11-13} (die Eliasfrage) schließen sich eng an das Logion Mk. 9_1, an. Diejenigen Partien des Markusevangeliums, in denen die drei Jünger Petrus, Jakobus, Johannes eine Rolle spielen, gehören überhaupt der sekundären Schicht der evangelischen Überlieferung an, vgl. 5_{37} (Auferweckung der Tochter des Jairus) 13_3 (Einleitung zu der folgenden Apokalypse). Dieselbe Bewandnis wird es mit der Ausmalung der Szene von Getsemane haben 14_{33}. Sekundäre Überlieferung liebt es, sich hinter hohe Namen zu verstecken. Vgl. noch die sekundäre kleine Perikope, in der wieder Johannes als redende Person auftritt Mk. 9_{38}. — Es mag noch auf die Möglichkeit hingewiesen werden, daß in der Verklärungsszene eine Erscheinung des Auferstandenen vorliegen könnte, die in das Leben Jesu zurückdatiert wäre. Die einleitende Szene der Pistis Sophia ist auf Grund der Verklärungsgeschichte konzipiert, aber hier ist daraus eine Verklärung des Auferstandenen durch das ihm vom Himmel gesandte Lichtkleid geworden. Auch das Motiv, daß die Erscheinung auf dem Berge stattfindet, ist zu beachten (vgl. schon Mt. 28_{16}). Über das Verhältnis der Geschichte zum Taufwunder und über die in ihr vielleicht schon enthaltene theologische Tendenz s. u. Kap. VII.

Es mag in diesem Zusammenhang noch ein Wunder, das freilich der johanneischen Berichterstattung angehört, erwähnt werden, weil wir bei ihm nicht bei der einfachen Vermutung und bei Gründen innerer Wahrscheinlichkeit stehen bleiben müssen. Ich meine das Wunder der Hochzeit von Kana. Auch dieses Wunder paßt mit seinem Stil eigentlich in die evangelische Erzählung nicht hinein. Wenn man wieder und wieder von asketischer und antialkoholischer Seite an dieser Erzählung starken Anstoß genommen und sie durch allerlei Umdeutungen zu beseitigen gesucht hat, so hat man nicht so unrecht darin gehabt. Es liegt zu diesem Wunder nachweislich eine Parallele aus dem Dionysoskult vor, die sich bis in das neutestamentliche Zeitalter zurückverfolgen läßt. Auf der Insel Naxos, so berichtet man, soll alljährlich eine Tempelquelle des Dionysos Wein statt Wasser haben strömen lassen. Von dem Heiligtum des Dionysos auf der Insel Teos wird ähnliches erzählt. In Elis pflegte man am Abend des beginnenden Festes unter Anwesenheit angesehener Männer drei leere Krüge im Heiligtum des Dionysus aufzustellen, dann wurden die Türen verschlossen und am andern Morgen fand man die Krüge mit Wein gefüllt vor. Hier dürfen wir die Genesis des Weinwunders von Kana vermuten! Der Epiphanie des Gottes Dionysos und ihrem Wunder stellte man die Epiphanie des neuen Gottes gegenüber: Und er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn [1]).

Vielleicht ließe sich einmal auf ähnlichem Wege die Entstehung der Legende von der Speisung der Fünftausend aufhellen. Sie trägt ähnlichen Stilcharakter. Die bescheidene Parallele des alten Testaments (II. Kö. 4_{42-44}) und die Anklänge an die christliche Abendmahlsfeier reichen zur Erklärung der Entstehung dieser Geschichte nicht aus. Hier waltet ein Gott unter den Seinen, offenbart seine Herrlichkeit und spendet seine Gaben.

So hat die Gemeinde der Jünger Jesu gedichtet und sein Bild mit dem Goldglanz des Wunderbaren umgeben. Oder anders ausgedrückt, das Personenbild Jesu beginnt mit magnetartiger Kraft zu wirken und alle möglichen Stoffe und Erzählungen, die in seiner Umgebung

[1]) Das Material ist zu finden bei de Jong, Antik. Mysterienwesen, S. 168, Nilsson, S. 291–293. – Wir werden weiter unten (Kap. VII) noch einmal auf diese Zusammenhänge zurückkommen müssen. Denn das Datum dieses Dionysosfestes ist die Nacht vom 5./6. Januar, d. h. das Datum des altchristlichen Festes der Taufe = Epiphanie Jesu! In diesem Zuhammenhang sei nur noch darauf hingewiesen, daß seit alter Zeit der 6. Januar auch als Erinnerungstag der Hochzeit von Kana gilt. (Vgl. z. B. altgallisches Sakramentar bei Mabillon.)

vorhanden waren, an sich heranzuziehen. Aber auch da, wo sie recht fremdartig sind, hat die hohe Kraft evangelischer Dichtung sie so amalgamiert, daß jener Prozeß nur dem schärfer zusehenden Auge erkennbar wird.

Vor allem aber haben wir in diesem Zusammenhang noch unser Augenmerk auf die supranaturale Krönung zu richten, welche die Darstellung des Ausganges des Lebens Jesu durch die Legende vom leeren Grab und von der leibhaftigen Auferstehung Jesu erhalten hat.

Eine Reihe von Spuren weisen daraufhin, daß der Glaube der ersten Gemeinde an den erhöhten Herrn zunächst ohne das Dogma von der leibhaftigen Auferstehung und ohne eine bestimmte Reflexion über den Verbleib des Leibes Jesu existiert hat. Ja wäre die Vermutung, die wir oben S. 30 (unter anderen) besprochen haben, über die Entstehung der Frist der drei Tage aus der Annahme eines dreitägigen Verweilens der Seele beim Leibe richtig, so würde das auf die Vorstellung von einem unabhängigen Weiterleben der Seele ohne den Leib führen. In dieselbe Richtung deutet das allerdings einer späteren Überlieferung angehörige Wort Jesu an den Schächer (Lk. 23$_{43}$): „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein[1])“. Nicht leicht beantwortbar ist ferner die Frage, wie Paulus sich die Auferstehung im allgemeinen und im besonderen die Auferstehung Jesu gedacht habe. Daß er an eine Auferstehung „dieses“ in die Erde gelegten Leibes gedacht haben könnte, ist (auch für die Auferstehung Jesu) durch I. Kor. 15$_{50}$ ausgeschlossen. So darf auch das von ihm gewählte Bild von dem „nackten“ Saatkorn, das in die Erde gelegt wird (I. Kor. 15$_{36}$f.) nicht etwa im Sinne eines organischen Herauswachsens des neuen Leibes aus dem alten gedeutet werden. Für den Apostel vollzieht sich hier ein Wunder, und nur die beiden Gedanken hält er deutlich fest, daß der alte Leib vergehen muß und Gott durch ein Wunder *einen neuen Leib* schenkt. Nur damit ist es verträglich, daß an anderer Stelle (II. Kor. 5$_{1}$) der Apostel sich den neuen Leib schon jetzt im Himmel bei Gott vorhanden denkt[2]). Wollten wir es streng nehmen, so steht nach Paulus eigentlich nichts mehr aus dem Grabe auf; und es ist nur als Beibehaltung eines über-

---

[1]) Vgl. auch die Lazarusperikope bei Luk. mit ihrer Vorstellung vom unmittelbaren Weiterleben nach dem Tode.

[2]) Wie man die Stelle auch sonst deuten möge, diese klar ausgesprochene Überzeugung wird sich nicht wegdeuten lassen. — Sie entspricht der Vorstellung in der Ascensio Jesaiae IX 1—2, 9—13 von den im Himmel vorhandenen Kleidern (Leibern) der Frommen, vgl. auch slavisches Henochbuch (hrsg. v. Bonwetsch) 22$_{8}$ ff. Bousset, Religion des Judentums² S. 319.



kommenen Wortes anzusehen, wenn Paulus von Auferstehung und gar von einer Lebendigmachung (Auferweckung) unseres sterblichen Leibes redet (Rö. 8_{11}), so etwa wie wir noch unbefangen vom Aufgang und Untergang der Sonne sprechen. – Paulus wird sich aber die „Auferstehung" Christi sicher nach Analogie der allgemeinen Auferstehung gedacht haben. Und so könnten wir begreifen, daß der Apostel von der (pneumatisch) leiblichen Realität des erhöhten Christus voll überzeugt sein konnte, ohne irgendwie über das Schicksal des sarkischen Leibes Jesu zu reflektieren. In der ausführlichsten Stelle, in der Paulus das Sein und Wesen des Christus von der Präexistenz bis zu seiner endgültigen Erhöhung beschreibt, Phil. 2_6 ff., erwähnt er die Auferstehung gar nicht, sondern nur die Erhöhung [1]).

Aber auch für die Urgemeinde wird man nicht so ohne weiteres annehmen dürfen, daß sie sich ein persönliches Weiterleben Jesu nur unter der Annahme vorstellen konnte, daß Jesus sich mit seinem Leibe aus dem Grabe erhoben habe. Die Vorstellung von der fleischlichen Auferstehung ist zwar in der jüdisch-palästinensischen Eschatologie der Zeit Jesu auf dem Wege zur Herrschaft, aber sie hat diese Herrschaft keineswegs vollständig erlangt. Wir dürfen annehmen, daß die Vorstellungen und Phantasien auf diesem Gebiet noch im lebendigen Fluß waren.

Und so läßt sich denn auch das Werden und Wachstum der Legende mit dem absoluten Wunder des leeren Grabes noch innerhalb unserer Evangelienliteratur, auch ohne daß wir das argumentum e silentio des paulinischen Auferstehungsberichts (I. Kor. 15) in Anspruch nehmen, verfolgen. – Es wird sich in der Tat wahrscheinlich machen lassen, daß die Erzählung von den Frauen am leeren Grabe einmal für sich existiert hat und von Markus erst künstlich mit dem Kern der Leidensgeschichte, die ursprünglich mit der Grablegung schloß, verbunden ist. Von entscheidender Bedeutung [2]) ist hier der Zug, daß die Frauen erst am Sonntag (am dritten Tage) an das Grab kommen, um den Leib Jesu einzubalsamieren. Das ist bei morgenländischen klimatischen Verhältnissen so schlechthin unbegreiflich [3]), daß wir zu der Annahme

[1]) So findet sich auch im Johannesevangelium ausschließlich das ὑψωθῆναι Jesu betont. – Einmal in einem offenbar sekundären Zusatz ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι 20_9. Ebenso scheint 2_{22} ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν ein Zusatz zu sein, vgl. noch im Nachtragskapitel 21_{14}.

[2]) Vgl. zum folgenden E. Schwartz, Osterbetrachtungen, Ztschr. f. neut. Wissensch., VII 1906, S. 1–33.

[3]) Es ist beachtenswert, daß Mt. 28_1 diesen Zug wieder entfernt hat und daß der vierte Evangelist ziemlich deutlich gegen ihn polemisiert 19_{40}f. Auch

gedrängt werden, daß das ganze Gefüge dieser Erzählung nicht einheitlich entworfen ist, sondern daß ein Kompilator Überlieferungen verschiedener Herkunft mühsam verbunden hat. Der Zug, daß die Frauen zur Einbalsamierung Jesu an das Grab kamen, gehörte einer Sonderüberlieferung an, die erst durch Markus mit der älteren Darstellung der Leidensgeschichte verbunden und in das Schema einer Zeitrechnung (Todestag an der παρασκευῇ, Auferstehung an der μιᾷ τῶν σαββάτων) [1]) hineingepreßt ist, zu dem sie absolut nicht paßte.

Andere Beobachtungen bestätigen dies Urteil. Es bleibt immerhin merkwürdig, daß den Frauen, die zum Grabe eilen, der Gedanke an das entscheidende Hindernis, das sich ihrem Plan der Einbalsamierung Jesu entgegenstellt, den Stein vor des Grabes Tür, erst auf dem Wege kommt. Der Stein vor der Grabestür gehörte der älteren Überlieferung. Wiederum wird an dieser Stelle eine Naht sichtbar. – Deutlich zeigt sich ferner in dem Aufriß der Schlußerzählung der Kompositionscharakter des Markusevangeliums. In vorbereitender Weise werden die „Frauen" schon vor der Grablegung am Kreuze Jesu eingeführt (15_{40} f.). Dann tauchen sie erst am Schluß der Erzählung von der Grablegung, bei der sie keine Rolle spielen, wieder auf (15_{47}). Das ist die bekannte Schachtelmanier, mit welcher der Evangelist Markus arbeitet und Quellen verschiedener Herkunft verbindet. – Unter dieser Voraussetzung würde sich auch das Rätsel des abrupten und unkünstlerischen Schlusses des Markusevangeliums mit dem ἐφοβοῦντο γάρ, der mit der ganzen, im hohen Grade kunstvollen Konzeption der älteren Leidensgeschichte so wenig harmoniert, lösen. Markus war hier an den überlieferten Stoff gebunden; die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern lag ihm noch nicht als Geschichtserzählung, sondern als einfaches Kerygma vor. Der oben erwähnte Schlußvers der Erzählung „Und sie sagten

---

steht die Deutung, welche die Geschichte der Salbung in Bethania bereits Mk. 14_{8} gefunden hat (προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν), in einer gewissen Spannung zu dem obigen Motiv.

[1]) Über die Möglichkeit, daß diese Datierung des Todes- und des Auferstehungstages ebenfalls erst der Tradition angehört, s. o. S. 31. Schwartz a. a. O. S. 31 weist mit Recht darauf hin, daß in dem älteren Bericht Mk. 15_{42} von der Grablegung das Datum ἐπεὶ ἦν παρασκευή ganz unorganisch eingefügt ist (Lk. 23_{54} glättet den Bericht, bei Mt. steht das Datum an anderer Stelle 27_{62}; erst in der jüngeren Legende Petrusevang. v. 5 (23. 34) und Jo. $19_{31.42}$ hat die Motivation der in der Eile vollzogenen Grablegung Jesu ihre feste Stellung). Es bleibt die Möglichkeit, daß erst der Evangelist Markus das paulinische τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ in die Geschichtsdarstellung des Lebens Jesu eingefügt hat.

niemandem etwas, denn sie fürchteten sich", ist überdies von ganz durchsichtiger Tendenz. Er soll auf die Frage Antwort geben, weshalb die Erzählung von den Frauen am leeren Grabe so lange unbekannt geblieben sei[1]). Es ist also noch zu erweisen, daß die Legende von den Frauen am leeren Grabe der älteren evangelischen Erzählung vom Ausgang des Lebens Jesu noch nicht angehört hat. Die Erzählung hat sich unabhängig von jenem Bericht gebildet; mit der Annahme, daß nur Frauen das leere Grab gesehen haben, schließt sie sich andrerseits noch eng an die echte Tradition an, daß Jesus seinen Jüngern in Galiläa erschienen sei.

Und somit war an diesem Hauptpunkt das absolute Wunder in den christlichen Gemeindeglauben und das Personenbild Jesu von Nazareth eingeführt; der Glaube an die Erhöhung des Menschensohnes erhielt die konkretere Gestalt, daß er am dritten Tage aus dem Grabe leibhaftig auferstanden sei[2]).

* * *

III. Mit dieser starken Betonung der offenbaren messianischen Herrlichkeit im Lebensbilde Jesu und der Übermalung dieses Lebensbildes durch das Wunderbare geriet man andererseits in eine gewisse Schwierigkeit. Gegner des Evangeliums konnten den Einwurf erheben: Wenn Jesus wirklich so offenkundig sich allem Volk als den von Gott gesandten Messias-Menschensohn dargetan, wenn er derartige Wunder getan hat, wie kommt es, daß dann das Volk, zu dem er doch in erster Linie von Gott gesandt war, ihm keinen Glauben geschenkt hat? Wie erklärt sich der eklatante Mißerfolg seiner Predigt? Darauf antwortete man, wenn wir recht sehen,

---

[1]) Es ist sehr beachtenswert, daß auch die Verklärungslegende Mk. 9_9 einen ganz ähnlichen verräterischen Zusatz erhalten hat. Sollte hier der Evangelist Markus selbst gearbeitet haben? — Auch Mk. 16_7 zeigt sich vielleicht die Feder des Evangelisten. Denn dieselbe die Flucht der Jünger nach Galiläa verwischende oder beschönigende Tendenz wird Mk. 14_{27}f. sichtbar.

[2]) Sollte es ein Zufall sein, daß Paulus mit einer einzigen Ausnahme (I. Th. 4_{14} vg. 4_{16}) für „Auferstehen" das Verbum ἐγείρεσθαι gebraucht, das auch die Bedeutung des Aus-dem-Schlummer-erwachen haben kann, während die jüngere Überlieferung z. B. Markus in den feierlichen Weissagungen 8_{31} (9_9f.) 9_{31} 10_{34} ἀναστῆναι (ἀναστήσειν) gebraucht? Freilich steht das ἐγείρειν grade bei Paulus mit Beziehung auf die θνητὰ σώματα; und letztlich mögen die verschiedenen Formeln (auch das ὀφθῆναι) auf hebräisches קום (Hos. 6_2 יקימנו) zurückgehen.

bereits innerhalb der evangelischen Überlieferung mit der Theorie vom Messiasgeheimnis[1], die bereits das ganze Markusevangelium durchzieht[2]). Und die Antwort lautete: Jesus hat gar nicht gewollt, daß das jüdische Volk zum Glauben käme. Daher hat er zwar seine messianische Herrlichkeit offenbart, aber ebenso oft und so stark hat er sie wieder verhüllt. In verschiedenen Formen prägt sich bekanntlich diese Tendenz aus. Vor allem in der ständig wiederkehrenden schematischen Vorstellung, daß Jesus die Dämonen ausgetrieben habe, weil sie ihn erkannten ($1_{24.34}$ 3_{11} ff. 5_{10})[3]). Diese Auffassung kann nicht geschichtlich sein. Das geht schon — ganz abgesehen von der unannehmbaren Motivation des Heilungsverfahrens Jesu — daraus hervor, daß die Annahme, Jesu Messianität sei gerade von seiten der Besessenen ständig und prinzipiell erkannt, auf einer offenkundigen dogmatischen Annahme beruht: Die Dämonen, die in den Kranken wirksam sind, wittern den heiligen Gottgesandten, ehe noch irgend welchen Menschen eine Ahnung davon aufgeht. Leider hat uns diese hartnäckig festgehaltene Tendenz das Bild des Dämonenaustreibens Jesu in den Evangelien arg entstellt und fast aller konkreten Züge entleert[4]). — Auf derselben Linie liegen die zahlreichen Fälle, in denen Jesus Wunder der Krankenheilung verrichtet und dann befiehlt, dieses Wunder nicht bekannt zu machen (1_{44} 5_{43} 7_{36} 8_{26}). Das Schweigegebot bei den Wundererzählungen der Auferweckung von Jairi Tochter und der Heilung des Blinden von Bethsaida zeigen am besten, wie der Erzähler hier von jedem Sinn für Möglichkeit und Wirklichkeit verlassen ist und nur einer schematischen Tendenz folgt. — Und wieder auf derselben Linie liegt die im Markusevangelium vorgetragene Theorie, daß Jesus durch sein Reden im Gleichnis das Volk habe verstocken wollen und daß er die tieferen Geheimnisse der Gottesweisheit, die in den Gleichnissen verborgen liegen, durch Deutung den Jüngern besonders mitgeteilt habe. Der Evangelist Markus legt auf die Theorie großen Wert. Er hat sie in das Zentrum seiner Darstellung vom Gleichnisreden Jesu gestellt (4_{10-12} 4_{34}). Er bereitet die ganze

[1]) Ich schließe mich im folgenden an Wredes vortreffliche Nachweise in dessen „Messiasgeheimnis“ an. Hinsichtlich der von ihm aufgedeckten Tatsachen gebe ich ihm fast in jeder Hinsicht völlig Recht. In der Beurteilung der Tatsachen differiere ich mit ihm, wie aus der Darstellung ersichtlich werden wird.

[2]) Schwerlich hat Markus sie geschaffen, doch hat er sie konsequent durchgeführt.

[3]) Auch 5_{19} liegt diese Verhüllungstheorie vor. (Gehe in Dein Haus und erzähle es ⟨nur⟩ den Deinen.)

[4]) Ausgenommen ist die individuelle und von dieser Tendenz fast gänzlich freie Erzählung Mk. 9_{14} ff.

Tendenz künstlich vor, indem er zunächst den Massenandrang des Volkes zu Jesus (3_{7-12}), dann die Berufung der Jünger auf dem Berg erzählt (3_{13-19}), dann Jesus sich auch von seinen Verwandten trennen läßt ($3_{20-21.31-35}$), um nunmehr dessen Verhalten zur Masse und zu seinen Jüngern in scharfen Kontrast zu stellen. Daß das alles blasse Theorie ist, die weder zu Jesu generellem Verhalten zum Volke stimmt, noch zu seinem Charakter als Volksredner, noch zu dem Wesen des Gleichnisses[1]), sollte heute keines weiteren Beweises mehr bedürfen[2]). Die Theorie kehrt auch nur noch einmal im Markusevangelium wieder, nämlich Mk. 7_{17}, wo die Jünger[3]) Jesus nach der Deutung der παραβολή: „Nichts, das von außen an den Menschen kommt, kann ihn unrein machen" — fragen. Und hier handelt es sich eigentlich gar nicht um ein Gleichnis[4]), wie nachher auch keine Auslegung folgt, sondern nur eine kräftigere Wiederholung des schon Gesagten.

Wir werden ein Recht haben, diese Verstockungstheorie mit den Berichten über die Verhüllung der Wundertaten Jesu in dieser Weise zusammenzubringen. Hier kommt die Theorie deutlich zum Ausdruck, die dort nur angedeutet war. Jesus will das Judenvolk verstocken, daher verbirgt er seine messianische Herrlichkeit in Wort und Werk. Daß das Judentum nicht glaubt, war kein Mißerfolg Jesu und kein Geschick, sondern sein eigener freier Wille. — Nach alledem wird freilich selbst die Vermutung kaum abzuweisen sein, daß die Tendenz des Messiasgeheimnisses auch auf die Szene von Cäsarea Philippi abgefärbt hat. Damit soll nicht gesagt sein, daß, wie Wrede seinerzeit anzunehmen geneigt war, die ganze Szene erdichtet sei. Das Messiasbekenntnis des Petrus wird als geschichtlich stehen bleiben müssen. Aber die Antwort Jesu ist uns leider durch die übermalende Tendenz des Evangelisten verloren gegangen[5]).

Mit dieser Tendenz kreuzt sich dann noch eine andere nicht identische, aber doch verwandte, nämlich die der Betonung des ständigen Unver-

[1]) Auch stößt sich Mk. 4_{10-12} mit dem Vers 4_{13}, der bereits der überarbeiteten Quelle des Mk. angehört haben muß.

[2]) Daß Jesus auch einmal in einem ganz bestimmten Fall erklärt, Ärgernis bereiten zu wollen (Mt. 15_{12} ff.), steht auf einem ganz anderen Feld und beweist gegen das oben Gesagte gar nichts.

[3]) Vgl. 7_{17} ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον mit 4_{10} κατὰ μόνας.

[4]) παραβολή ist hier „Maschal" im weiteren Sinn und bedeutet etwa Rätselspruch.

[5]) Wenn sie nicht vielleicht Mk. 8_{38} vorliegt. Denn diesen Vers mit dem vorhergehenden, der Gemeindedogmatik angehörenden, fallen zu lassen, verbietet seine durchaus originelle Haltung.

standes der Jünger. Sie zeigt sich zum Greifen deutlich in dem wunderlichen Abschnitt 8_{14-21} (Mißverständnis des Wortes Jesu vom Sauerteig). In dieser Perikope, die schon deshalb ganz sekundär ist, weil sie die Dublette des Speisungswunders bereits voraussetzt, ist außer dem Logion Jesu, an das sie anknüpft, alles ungeschichtliche und aufgetragene Tendenz. Von hier aus erhalten auch Stellen wie 4_{13} (?) 6_{52} $9_{10.19.32}$, vielleicht auch die Ausmalung der Gethsemane-Szene 14_{37-41} ihre Beleuchtung. Der Tiefe des Geheimnisses, das die Person Jesu umgibt, entspricht es, daß auch die Jünger, obwohl sich ihnen seine Herrlichkeit offenbarte, nichts davon verstanden. Erst nach Tod und Erhöhung hat eine gläubige Gemeinde dies Geheimnis verstanden.

* * * *

IV. Mit dem Wunder eng zusammen gehört die Weissagung. Wunder und Weissagung sind die Bestätigung alles Göttlichen auf Erden. So hat auch die Theorie von der erfüllten Weissagung des alten Testaments sich an das Lebensbild Jesu herangedrängt und es mannigfach umgestaltet.

Es ist allgemein zugestanden, daß die christliche Urgemeinde zu dem noch in der späteren Geschichte eine so bedeutsame Rolle spielenden alttestamentlichen Weissagungsbeweis die Grundlage gelegt hat. Die einzelnen Etappen dieses Prozesses lassen sich noch einigermaßen verfolgen. Als Quellen können hier nicht nur die Evangelien, sondern bei der Stabilität der Überlieferung auch die Apostelgeschichte und selbst Paulus dienen, wenn wir von den Besonderheiten seines alttestamentlichen Beweises, die sich mit der Eigentümlichkeit seines Evangeliums ergaben (Rechtfertigungslehre, Stellung zum Gesetz, Kommen des Heils zu den Heiden, Verstockung Israels), einmal absehen.

In erster Linie hat sich natürlich der Weissagungsbeweis von vornherein auf die beiden großen Tatsachen am Ende des Lebens Jesu gerichtet, zunächst auf seine Erhöhung (Auferstehung), dann auf seinen Tod. Ja schon bei der Entstehung der Menschensohndogmatik hat eine alttestamentliche Stelle in entscheidender Weise eingewirkt, die Weissagung Dan. 7_{13}. — Auch sonst wird es der Gemeinde leicht geworden sein, das Bild des erhöhten Messias im alten Testament nachzuweisen. Vor allem hat hier der Ps. 110 die christliche Phantasie befruchtet. Wir können seine Wirksamkeit an zahlreichen Stellen der ältesten christlichen Literatur

nachweisen[1]). Er stützte die älteste (von aller Reflexion auf leibliche Auferstehung noch freie) Überzeugung: „Von nun an sitzet der Menschensohn zur Rechten der Macht Gottes." Mit dem Zitat aus Ps. 110 verbindet Paulus I. Kor. 15_{27} den Hinweis auf Ps. 8 (πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ). Auch dieser Psalm wird in der Tat frühzeitig auf Jesus angewandt sein, weil er als ein Hymnus auf den Menschensohn verstanden werden konnte. Wir können von Paulus aus, gerade weil dieser auf den Titel Menschensohn keinen Wert mehr legte, auf den Gebrauch des Psalmes in der Urgemeinde schließen, obwohl wir in Evangelien und Apg. seine Spur nicht finden[2]). Im Anfang des Psalmbuches fanden die Christen weiter jenes machtvolle Triumphlied, das in jedem Wort zu messianischer Deutung einlud. So wurde denn das Wort, in dem der Psalm gipfelt: Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt, auf die Erhöhung Jesu bezogen[3]). Der Ps. 118 spielte schon in der Messianologie des Judentums eine besondere Rolle; die Beziehung seiner Worte „gesegnet mit dem Namen des Herrn sei der Ankömmling" auf den Messias war so allgemein, daß daraus offenbar ein Terminus technicus für den Messias (הַבָּא ὁ ἐρχόμενος)[4]) geworden war, den die evangelische Überlieferung als solchen voraussetzt. Eine spezifisch christliche Deutung ist andrerseits die Deutung des von den Bauleuten verworfenen Ecksteins auf Jesus[5]). So wurde nun auch das verwandte Wort (Jes. 28_{16}) von dem kostbaren Stein,

[1]) Mk. 12_{35}ff. (s. o. S. 51), Lk. 22_{69} (vgl. Mk. 14_{62}); I. Kor. 15_{25}; Hebr. 1_{3} 10_{13} 12_{2}. — Vgl. Apg. 7_{56}, Bekenntnis des Jakobus bei Hegesipp Euseb. H. E. II. 23,13. — Beachtenswert ist es übrigens, daß Apg. 7_{56} den Menschensohn ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ nennt, und daß Mk. 14_{62} Lk. 22_{69} statt zur Rechten Gottes τῆς δυνάμεως haben (θεοῦ Lk. 22_{69} wird erklärender Zusatz sein), Hegesipp τῆς μεγάλης δυνάμεως. Sollte in diesen stereotypen Abänderungen populäre Mythologie zum Ausdruck kommen? Vgl. den ἑστώς und die μεγάλη δύναμις in der Überlieferung von Simon Magus. — Ps. 110 ist übrigens, weil man nach der bekannten Auslegung hier neben Gott eine zweite transzendente göttliche Gestalt zu finden meinte, von besonderer Bedeutung für die Entwicklung der Christologie geworden. Schon in der urchristlich palästinensischen Dogmatik mußte er den Beweis für die Ablehnung der Davidssohnschaft hergeben (s. o. S. 51).

[2]) Vgl. das ausführliche Zitat Hebr. 2_{6}.

[3]) Apg. 4_{25}f 13_{33}f. Hebr. 1_{5} 5_{5}. In der sekundären evangelischen Überlieferung ist der Psalm dann bereits auf die Taufe Jesu bezogen, hat den Wortlaut der aus Jes. 42_{1} stammenden Taufstimme zunächst umgestaltet und dann in einer späteren Überlieferung gänzlich verdrängt. (Vgl. oben S. 69_{2}.)

[4]) Vgl. den Einzug Jesu in Jerusalem und die Täuferfrage.

[5]) Mk. 12_{10} beweist das Alter der Deutung, vgl. Apg. 4_{11} und die Erzählung des Einzuges Jesu in Jerusalem.

den Jahve in Zion gegründet, messianisch gedeutet[1]). — Daß die Auslegung von Ps. 16_{8-11} (Apg. 2_{25} ff., wiederholt 13_{35}) mit ihrer deutlichen Beziehung auf die leibliche Auferstehung erst einem sekundären Stadium der Gemeindedogmatik und des Weissagungsbeweises angehört, dürfte nach allem Gesagten klar sein. Der Weissagungsbeweis trägt denn hier bereits auch einen besonders künstlichen und reflektierten Charakter (2_{30-31})[2]).

Von Paulus (I. Kor. 15_4) erfahren wir ferner ausdrücklich, daß schon die Gemeinde vor ihm auch den Beweis für die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi geführt hat. Wir werden diese Tradition mit Sicherheit bis auf die palästinensische Urgemeinde zurückführen dürfen. Denn wenn hier auch zunächst die Notwendigkeit des Todes Christi anders und innerlicher erfaßt wurde, indem man ihn als den notwendigen Durchgang zur Herrlichkeit begriff (s. o. S. 10), so bestätigte der Weissagungsbeweis doch von neuem, daß hier nicht menschliche Bosheit und Zufall, sondern der lange vorbedachte und vorhergesehene Ratschluß Gottes gesiegt habe (Apg. 2_{23}). Es wird sich weiter unten zeigen, daß es wiederum namentlich einige Psalmen gewesen sind, die stark auf die Gemeinde gewirkt haben, vor allem die Psalmen 22 und 69. — Auch sonst hat man in dem leidenden und sterbenden Gerechten der Psalmen wohl von vornherein vielfach den Messias gefunden[3]).

Einflußreich muß weiter das dunkle Sacharjawort (12_{10}): „Sie werden schauen auf den, den sie durchbohrt haben" gewesen sein, zumal sich in dem Zitat Vertrautheit mit dem masorethischen Text gegen die LXX zeigt[4]). Ein zweites bekanntes Sacharjawort (13_7) hat die Leidensgeschichte des Markus beeinflußt (14_{27}). Merkwürdig ist es, daß das große 53. Kapitel des Jesaia vom leidenden und sterbenden Gottesknecht zunächst so wenig auf die christliche Phantasie eingewirkt zu haben scheint. Die Deutung dieses Kapitels auf den leidenden Messias muß eben wohl gegenüber aller jüdischen Messianologie unerhört gewesen sei. Paulus zeigt in seinen sämtlichen Briefen keine wesentlichen Spuren von einer Beeinflussung durch dieses Kapitel. Sehr

---

1) I. Pt. 2_6 und die Kombination von Jes. 28_{16} und 8_{14}: Rö. 9_{33}.

2) Reflektiert ist auch die Verwendung von Hos. 6_2 für das „auferstanden am dritten Tage", I. Kor. 15_4, wenn diese Beziehung als gesichert anzunehmen ist.

3) Ps. 41_{10}: Joh. 13_{18}; Ps. 40_7: Hebr. 10_5 (vgl. die falsche Lesart σῶμα (st. ὠτία) κατηρτίσω μοι.

4) Mt. 24_{30}; Apk. 1_7 (an beiden Stellen die merkwürdige Verbindung von Dan. 7_{13} und Sach. 12_{10}); Joh. 19_{37}.

bedeutsam ist es auch, daß noch Mt. 8_{17} die Stelle Jes. 53_{4} nicht auf den stellvertretenden Sühnetod Jesu, sondern auf das Krankenheilen bezogen wird. Die alten, vielleicht urchristlich-liturgischer Sprache entstammenden Formeln vom „Lamm Gottes“ im vierten Evangelium und der Apokalypse brauchen nicht — wenigstens nicht alle — notwendig aus Jes. 53 zu stammen. Nur der I. Petrus-Brief [1]) ist von älteren Schriften, und zwar gleich in stärkster Weise von dorther beeinflußt. Auch in der Apg. finden wir (8_{32}) ein ausführliches Zitat aus jenem Kapitel.

Das ist um so merkwürdiger, als andrerseits das Bild, das Deuterojesaia von dem Gottesknecht entwirft, von vornherein in der christlichen Gemeinde bei der Ausgestaltung des Jesusbildes wirksam gewesen zu sein scheint. Ich verweise hier auf das, was über den Titel Jesu παῖς θεοῦ und seinen festen Platz in der ältesten christlichen Liturgie gesagt ist. Auch sonst zeigen eine Reihe von Stellen der früheren christlichen Literatur den Einfluß von Deuterojesaia her [2]). Vor allem beeinflußt dieser die Ausgestaltung des Berichtes von der Taufe Jesu. — Seltener zeigen sich die Spuren der Weissagung des Moses von einem Propheten, den Gott ihm gleich senden werde (Apg. 3_{22} 7_{37}), obwohl die messianische Deutung der Stelle schon vor Jesus volkstümlich gewesen zu sein scheint [3]).

Mit besonderer Vorliebe wandte sich dann der Weissagungsbeweis dem Vorläufer Jesu zu. Auf ihn deutete man in kühner Weise die Stimme in der Wüste bei Jesaia 40_{3} und unter gewalttätiger Veränderung des Textes die Weissagung vom Boten Gottes Maleachi 3_{1} [4]) (Mk. 1_{2} Mt. 11_{10} = Lk. 7_{27}).

Bei dieser ganzen Zusammenstellung haben wir ohne weiteres vorausgesetzt, daß auch die Jesusworte, welche einen derartigen ausgebildeten Weissagungsbeweis enthalten, im Durchschnitt auf das Konto der Gemeindetheologie zu setzen seien. Die Berechtigung dazu ergibt sich schon aus der allgemeinen Erwägung, daß wie wir in diesem Zu-

[1]) Vgl. 1_{19-22} = Jes. 53_{7}; 2_{24} = 53_{12} 2_{25} = 53_{6}, vgl. Lk. 22_{37} = 53_{12}.

[2]) Mt. 12_{18}ff. = Jes. 42_{1-4}; Lk. 4_{18}f. = Jes. 61_{1}ff.; vgl. Apg. 10_{38} mit Jes. 61_{1}; 13_{47} mit 49_{6}; 3_{13} mit 52_{13}.

[3]) Vgl. Mk. 6_{15} 8_{28}.

[4]) Andere Einzelheiten: Predigt in Galiläa Mt. 4_{15} = Jes. 8_{23} 9_{1}; Krankenheilung Mt. 8_{17} = Jes. 53_{4}; Parabelreden Mt. 13_{35} = Ps. 78_{2}; Verstockung des Volkes Mk. 4_{12} = Jes. 6_{9}f.; Flucht der Jünger Mk. 14_{25} = Sach. 13_{7}; Verrat des Judas Mt. 27_{9} = Sach. 11_{12}f.; Apg. 1_{20} = Ps. 69_{26} 109_{8}; Joh. 13_{18} = Ps. 41_{10}, vgl. Joh. 17_{12}. — Die letzten Stellen zeigen, wie man mit Vorliebe Rätsel und Ärgernisse durch Rekurs auf die alttestamentliche Weissagung löste.

sammenhang gesehen haben, der Beweis sich ganz wesentlich um die jenseits des eigentlichen Lebens Jesu liegenden Tatsachen des Todes und der Erhöhung (Auferstehung), wie um seine Angelpunkte dreht. Für die meisten der in Betracht kommenden Stellen ist außerdem der Beweis ihrer Unechtheit schon erbracht [1]). Auch mag darauf hingewiesen werden, daß in der gesamten Logienüberlieferung eigentlich nur ein derartiges Beispiel vorkommt, nämlich die kühne Umdeutung von Mal. 3$_{1}$ in Mt. 11$_{10}$ = Lk. 7$_{27}$ (vgl. Mk. 1$_{2}$), die bereits oben behandelt ist. Es mag weiter noch darauf hingewiesen werden, daß, während Mk. 14$_{21}$ Jesus vom Hingehen des Menschensohnes „wie über ihn geschrieben steht" redet, Lukas 22$_{22}$ die Wendung κατὰ τὸ ὡρισμένον bietet, und daß ebenso der allgemeine Hinweis auf die Erfüllung der Schrift 14$_{49}$ durch Lk. 22$_{53}$ nicht bestätigt wird.

Im Zusammenhang damit mag auch noch darauf hingewiesen werden, daß die Gemeinde Jesus nicht nur eine Reihe alttestamentlicher Weissagungen in den Mund gelegt hat, sondern ihn auch selbst fast alle Einzelheiten seines Leidens voraussagen läßt. Eine ganze Reihe konkreter Einzelzüge der Leidensgeschichte finden sich so in der Weissagung verdoppelt wieder: der Hinaufzug nach Jerusalem, der Verrat des Judas, die Gefangennahme dort, die Flucht der Jünger, das Verhör vor Hohenpriester und Schriftgelehrten, die Verleugnung des Petrus, die Überantwortung an die Heiden, die Verspottung, die Geißelung, der gewaltsame Tod, die Auferstehung am dritten Tage [2]), die Erscheinung vor den Jüngern in Galiläa.

Bei diesem Überblick werden auch Weissagungen, die man psychologisch für möglich zu halten geneigt wäre (der Verrat des Judas, die Verleugnung des Petrus), kritisch bedenklich. Auch hier sind „Weis-

---

[1]) Vgl. zu Mk. 9$_{12}$b S. 7 (wenn es im folgenden Verse von Elias heißt: „Sie haben ihm getan, wie sie wollten, wie über ihn geschrieben steht", so stoßen sich hier zwei verschiedene Motive. Der Hinweis auf die Schrift scheint erst eingeschoben zu sein); zu Mk. 12$_{10}$f. S. 50; zu Mk. 12$_{35}$ff. S. 51; zu Mk. 14$_{27}$f. S. 79$_{1}$; zu Mk. 14$_{62}$ S. 53. Es werden sich wenige direkte messianische Ausdeutungen alttestamentlicher Stellen auf Jesus zurückführen lassen. Ich nenne vermutungsweise die Deutung des Elias auf den Täufer (Mk. 9$_{12}$), den Hinweis auf die Wunder des messianischen Zeitalters Mt. 11$_{5}$ = Lk. 7$_{22}$ (?). Die späteren Evangelien setzen den Weissagungsbeweis im Munde Jesu fort, vgl. Lk. 4$_{17}$ff. 18$_{31}$ („dritte" Leidensweissagung); Lk. 22$_{37}$ (Jes. 53$_{2}$), namentlich 24$_{27.44}$; Joh. 13$_{18}$ 17$_{12}$.

[2]) Vgl. die drei Leidensweissagungen des Mk. 8$_{31}$ 9$_{30}$ff., namentlich 10$_{33}$f.; ferner 9$_{9.12}$b 14$_{8}$ 14$_{18-21, 27-30}$.



sagung und Wunder" die treibende Kraft in der Weiterbildung evangelischer Erzählung. Und zugleich stellte man Jesus als den dar, der seines eigenen Geschickes vollkommen Meister und Herr, in klarem Bewußtsein in die Nacht des Todes hinausschreitet.

Weiter aber ist nun durch den Weissagungsbeweis die Geschichte des Lebens Jesu ausgestaltet und übermalt. Man hat nicht nur Weissagung im Leben Jesu erfüllt gefunden, sondern der Weissagungsbeweis hat selbst Geschichte gemacht. Namentlich hat an einem Punkte das alte Testament und die erfüllte Weissagung zur Ausmalung der Geschichte dienen müssen, wo die historische Erinnerung nur sehr lückenhaft war: in der Darstellung der Kreuzigung und des Todes Jesu. Stellen wir nur einmal zusammen, was alles in der Kreuzigungsszene mit dem Liede vom Leiden des Gerechten in Ps. 22 übereinstimmt: Die Verteilung der Kleider Jesu unter die Kriegsknechte Mk. 15_{24} = v. 19 (wobei noch zu beachten ist, daß diese Beziehung auf Ps. 22 im vierten Evangelium 19_{24} bereits ausdrücklich hergestellt wird und zugleich die geschichtliche Darstellung in einer deutlich erkennbaren Weise danach erweitert wird); ferner die Verspottung durch die Vorübergehenden 15_{29} = v. 8 (vgl. die noch stärkeren Anklänge in der Darstellung des Mt. 27_{43} = v. 9 und zugleich = Sap. $2_{13.18-20}$); endlich der Schmerzensausruf Jesu am Kreuz 15_{34} = v. 22. Dazu kommt im vierten Evangelium noch das Kreuzeswort Jesu „mich dürstet" (19_{28}) mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Schrift Ps. 22_{16}; auch die Überlieferung des vierten Evangeliums, daß Jesus mit Nägeln an das Kreuz geheftet sei ($20_{20.25.27}$), wird sich aus Ps. 22_{17} ableiten lassen. Schon Justin Apol. I 35 stellt diese Beziehung zwischen Weissagung und Erfüllung her. Das ist eine derartige Reihe von Übereinstimmungen, daß es sich von hier aus verbietet, in jedem einzelnen Fall zufällige Übereinstimmung von Weissagung und wirklicher Geschichte zu finden. Wir sehen hier die dichtende Gemeinde vor uns, die die Farben ihres Gemäldes aus dem alten Testament entlehnt. – Neben dem 22. hat dann noch der 69. Psalm die Leidensgeschichte beeinflußt, dorther stammt der Zug, daß Jesus mit Essig getränkt wird (Mk. 15_{36} = Ps. 69_{22}) (vgl. Joh. 15_{25} = Ps. 69_{5}, 2_{17} = 69_{10}). So scheint selbst die Vermutung nicht unmöglich, daß die Kreuzigung Jesu zwischen zwei Übeltätern aus Jes. 53_{12} herausgesponnen ist[1]). Doch könnte man dagegen den Einwand erheben, daß Jes. 53 erst verhältnismäßig spät die ausdeutende Phan-

[1]) Vgl. die ausdrückliche Bezugnahme auf diese Weissagung in Hndschrn. des Mk. zu 15_{28} und an anderm Ort bei Lk. 22_{37}.



tasie auf sich gezogen zu haben scheint. Endlich finden wir in Jes. 50_{6}: „Ich habe meinen Rücken den Geißeln dargereicht und meine Wangen. den Backenstreichen“, vielleicht den Keim der Darstellungen von Jesu Geißelungen und Mißhandlungen[1]. Auch ist bereits oben S. 56 auf den stereotypen und der Weissagung entsprechenden Zug des Verstummens hingewiesen, der allerdings wiederum aus dem Kap. 53 des Jesaia stammen würde. — In den späteren Evangelien setzt sich der Prozeß weiter fort. Außer den bereits angeführten Beispielen wäre noch auf Lk. 23_{46} = Ps. 31_{6} (Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist) und auf Joh. 19_{37} (die Durchbohrung mit der Lanze nach Sach. 12_{10}) hinzuweisen. Auch bleibt die Vermutung möglich, daß die Datierung des Todestages Jesu im Joh. Ev. mit Rücksicht auf die Auffassung Jesu als des alttestamentlichen Passahlammes erfolgt sei (vgl. Joh. 19_{36}).

Sonst hat allerdings das alte Testament auf die Geschichtsbildung nur einen spärlichen Einfluß ausgeübt. Daß auf den Bericht von der Taufe Jesu zunächst Jes. 42_{1} und dann Ps. 2_{7} eingewirkt hat, wurde schon erwähnt. Der Einzug Jesu in Jerusalem mag mit Hilfe der Weissagungen Sach. 9_{9} Ps. 118_{25} f. aus einer verhältnismäßig bedeutungslosen Begebenheit zu einem messianischen Triumphzug umgestaltet sein. Und möglicher Weise zeigt der vierte Evangelist in seiner Darstellung noch eine Kenntnis von dem ursprünglichen Sachverhalt, während bekanntlich Matthäus auf Grund der Sacharjastelle weiter gedichtet und aus dem einen Esel unter Mißverständnis des hebräischen Parallelismus zwei gemacht hat. So kann man auch bei der Erzählung der wunderbaren Speisung auf ein alttestamentliches Vorbild (s. o. S. 75) hinweisen (II. Kön. 4_{44}), und noch an manchen anderen Stellen vermutet man alttestamentliche Einflüsse. Aber in fast allen Fällen ist es bei Vermutungen geblieben[2].

* * *

[1]) Doch mag die Szene der Verhöhnung durch die Kriegsknechte noch einen andern Ursprung haben, als aus alttestamentlicher Weissagung. Vgl. H. Reich, der König mit der Dornenkrone, H. Vollmer, Jesus u. d. Sacaeenopfer 1905; besonders Wendland, Jesus als Saturnalienkönig, Hermes Bd. 33 S. 175 ff., E. Klostermann, Kommentar z. Marcus 15_{16} ff. (Handbuch z. neuen Test.), dort noch mehr Literatur.

[2]) Auf die Geburtslegende gehe ich auch hier nicht näher ein, weil deren Ausbildung nicht auf dem Boden der palästinensischen Urgemeinde erfolgt ist. Vgl. die Geburt Jesu in Bethlehem nach Micha. 5_{1}, die Flucht nach Ägypten (Hos. 11_{1}), vielleicht der Kindermord in Bethlehem Jerem. 31_{15}, obwohl sich von dort die Erzählung natürlich nicht ableiten läßt.

V. Anhangsweise mag wohl die Frage behandelt werden, ob bereits die Urgemeinde den Kreuzestod ihres Meisters unter den Gesichtspunkt des Opfertodes gestellt hat. Es ist nicht ganz leicht, die Frage zu entscheiden. Pauli Zeugnis, daß er es aus der Überlieferung übernommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei nach der Schrift, reicht nicht unbedingt bis zur palästinensischen Urgemeinde zurück, sondern führt zunächst auf die Tradition der hellenistischen Gemeinde. In den Reden der Jünger in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte spielt der Opfergedanke keine Rolle. Auch darauf kann hingewiesen werden, daß wir in der Theologie der Urgemeinde bereits eine doppelte Begründung von der Notwendigkeit des Kreuzestodes fanden, einmal als eines Durchganges für Jesus von der irdischen Niedrigkeit zur Herrlichkeit des Menschensohnes und dann als einer Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung. Es erhebt sich die Frage, ob schon die Urgemeinde dem allen noch diese dritte Begründung hinzugefügt hat. Immerhin ist nicht zu leugnen, daß der im alttestamentlichen Boden wurzelnden palästinensischen Urgemeinde der Gedanke des Opfertodes außerordentlich nahe lag. Der den alttestamentlichen Kult beherrschende Opfergedanke mußte sich mit innerer Notwendigkeit an die Betrachtung des Todes Christi herandrängen. Andererseits boten sich in der alttestamentlichen und der jüdischen Überlieferung das Bild des leidenden und sterbenden Gerechten und die Anschauung von der sühnenden und stellvertretenden Bedeutung des Martyriums. Das 53. Kapitel des Jesaia mag hier gar nicht in erster Linie wirksam gewesen sein. Der Gedanke des Martyriums und seiner Bedeutung war in der Makkabäerzeit von neuem lebendig geworden. In den Gebeten des makkabäischen Märtyrertums wird der Satisfaktionsgedanke in aller Schärfe ausgesprochen, ist bereits von dem ἱλαστήριος θάνατος der Gerechten die Rede[1]). Beide Gedankenreihen verschmolzen und verwoben sich mit einander. Nach gedankenmäßiger Klarheit darf man hier gar nicht suchen. Und so mag bereits die Urgemeinde den Gedanken ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς geschaffen haben.

Das Beweismaterial in unserm Evangelium, das hier in Betracht kommt, ist zwar ein schmales. Aber an zwei Stellen der älteren evangelischen Überlieferung ist der Opfergedanke doch bereits in die Gemeindeüberlieferung der Worte Jesu eingedrungen. Aus dem einfachen, von Lukas (nach der Redequelle?) in der ursprünglichen Form

---

[1]) Bousset, Religion des Judentums² 228 f.

überlieferten Logion: „Ich war in euer Mitte wie der Dienende", ist bei Markus das feierliche Wort entstanden: „Der Menschensohn kam nicht, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben" (s. o. S. 9). Und ebenso ist in die Überlieferung der Abendmahlsworte bei Markus-Matthäus das „für viele vergossen" (zur Vergebung der Sünden) eingetragen. Die Symbolik des Abendmahls hat ursprünglich keine Beziehung zum Kreuzestode gehabt. Das Brechen des Brotes ist nichts weiter als die Vorbereitung zum Essen. Und hätte Jesus beim Kelchsymbol seinen Tod symbolisieren wollen, so wäre die dem Blutvergießen entsprechende Handlung das Ausgießen des Weines gewesen.

Dabei wurde der Gedanke noch keineswegs in seiner ganzen Tragweite gefaßt. Christus ist noch nicht das Opfer, neben dem alle anderen Opfer hinfällig werden, der eine Gerechte, der für die Welt stellvertretend leidet. Er ist ein Lösegeld „für viele", sein Blut wird „für viele" vergossen. Die volle Tragweite wird erst Paulus dem Gedanken geben. Aber die Bilder sind vorhanden. Und wenn Paulus Christus als das Passahlamm betrachtet, (1. Kor. 5₇) oder wenn er das Opfer Christi als Sündopfer betrachtet (II. Kor. 5₂₁) oder vom Tode Christi als einem Sühnmittel redet (Rö. 3₂₅), so hat er diese Bilder und Symbole — mehr waren es zunächst nicht — wahrscheinlich nicht selbst geprägt, sondern nur tradiert.

* * *

Schluß. So hat die Gemeinde an dem Lebensbild ihres Meisters gedichtet und gewoben. Sie hat aber mehr geleistet als das, sie hat darinnen und in alledem ein gutes Stück des echten und ursprünglichen Lebens bewahrt. Sie hat uns die Schönheit und Weisheit seiner Parabelreden erhalten in ihrer krystallenen Form — eine griechische Gemeinde hätte das nicht mehr gekonnt. — Sie hat sich gebeugt unter den starken Heroismus seiner in einem ebenso kühnen Gottesglauben wurzelnden sittlichen Forderungen und von ihnen so gut wie nichts abgebrochen; sie hat das Bild des großen Kämpfers für Wahrheit, Einfachheit und Schlichtheit in der Religion gegen alle falsche Virtuosität treulich bewahrt; sie hat es gewagt, sein vernichtendes Urteil über die Frömmigkeit der herrschenden und führenden Kreise ohne Abschwächung weiterzugeben; sie hat sich gesonnt an dem Glanz seines Gottvertrauens, an seiner königlich freien, sorglosen Art den Dingen und dem Lauf dieser Welt gegenüber; sie hat sich gestählt an seiner harten und heldenhaften

Forderung, Gott zu fürchten und nicht die Menschen; sie hat mit zitternder und bebender Seele seine Predigt von der ewigen Verantwortung der menschlichen Seele und von Gottes Gericht weiter gegeben; sie hat mit jauchzender Freude seine frohe Botschaft vom Reich Gottes und die Pflicht der Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Liebe, Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit verkündet.

Man sagt uns neuerdings, diese ganze Verkündigung enthalte ja gar nichts Neues und Besonderes, nichts, was nicht schon an vielen Orten hier und da in der umgebenden Welt vorher lebendig gewesen sei. Als wenn es auf das Neue und Unerhörte in der Religion ankäme! Als wenn es nicht ankäme auf das Uralte, immer schon Vorhandene, d. h. das Ewige und das Allgemeingültige und vor allem auf die Deutlichkeit und die Klarheit, die Geschlossenheit und Vollständigkeit, mit der das Uralte-Ewige von neuem aufleuchtet und zum Bewußtsein kommt, so wie auf die impulsive Kraft und Leidenschaft, mit der es die Herzen ergreift.

In diesem Zusammenhang aber ist vor allem darauf zu achten, wie erst in dieser eigentümlichen Verbindung der historischen Jesusgestalt und der Verkündigung der Gemeinde jenes Jesusbild geschaffen wurde, das für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit so ungeheuer wirksam wurde. Erst indem die Gemeinde hinter das Evangelium Jesu die Gestalt des himmlischen Menschensohnes, des Herrschers und Weltenrichters stellte und dessen Herrlichkeit halb verhüllt und versteckt durch seine Geschichte transparentartig hindurchleuchten ließ, erst indem sie das Bild des Wanderpredigers auf dem Goldgrund des Wunderbaren zeichnete, sein Leben mit dem Glanz erfüllter Weissagung umwob, erst indem sie ihn so in eine große göttliche Heilsgeschichte hineinstellte und ihn als deren Krone und Vollendung erscheinen ließ, machte sie dies Bild Jesu von Nazareth wirksam. Denn das rein Historische vermag eigentlich niemals zu wirken, sondern nur das lebendig gegenwärtige Symbol, in dem sich die eigene religiöse Überzeugung verklärt darstellt. Und eine Zeit, die keineswegs vom schlicht Sittlichen und schlicht Religiösen allein lebte, sondern von allerlei mehr oder minder phantastischen eschatologischen Erwartungen, von dem Glauben an Wunder und Weissagung, an ein nahes, unerhörtes, besonderes Eingreifen Gottes in den Gang von Natur und Geschichte, an allerlei Heilsmittel und Messiasse, an Teufel und Dämonen und den baldigen Triumph Gottes und der Seinen über diese feindlichen Mächte — eine solche Zeit brauchte eben dies Jesusbild, wie es die ersten Jünger

Jesu schufen, und nahm das Ewige darin in der farbigen Hülle des zeitlichen Gewandes. — Dieses Schauspiel der Schöpfung eines vom Glauben gezeichneten Jesusbildes wird sich uns noch einmal vom Standpunkt eines reineren und höheren, universaleren und allgemeingültigeren Glaubens wiederholen, ja es wiederholt sich eigentlich unendlich oft im ganzen Lauf der christlichen Geschichte.

Kapitel III

Die heidenchristliche Urgemeinde.

Zwischen Paulus und der palästinensischen Urgemeinde stehen die hellenistischen Gemeinden in Antiochia, Damaskus, Tarsus. Das wird nicht immer genügend berücksichtigt[1]). Die Beziehungen des Apostels Paulus zu Jerusalem waren höchst dürftiger Natur. Nicht einmal das ist sicher, daß Paulus selbst an der Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem beteiligt war. Die Kombination, mit der die Apg. den Paulus von Jerusalem nach Damaskus führt, indem sie erzählt, daß Paulus vom Hohenpriester Briefe an die Synagogen in Damaskus erbeten, um die dortigen Christen gefangen nach Jerusalem zu führen (9₁), trägt den Stempel des Unhistorischen deutlich an der Stirn. Paulus selbst gibt an, daß er den Gemeinden in Judäa auch äußerlich ein Unbekannter geblieben sei (Ga. 1₂₂)[2]). Man wird annehmen dürfen, daß Paulus als Verfolger und Gegner der jungen christlichen Bewegung in Damaskus aufgetreten sei, und daß er dann seine Bekehrung erlebt habe. Jedenfalls hat der Apostel seine Entwickelung als Christ auf dem Boden der hellenistischen Gemeinde erlebt. Er hat diese hellenistische Gemeinde nicht geschaffen, auch nicht in ihrer Eigentümlichkeit von Anfang an bestimmt. Es ist eine der wichtigsten feststehenden Tatsachen, daß die universale, aus Juden und Hellenen bestehende Religionsgemeinde von Antiochia ohne Paulus entstanden ist (Apg. 11₁₉ ff.). Als gleichwichtig tritt daneben die andere, daß auch die

[1]) Ich freue mich an diesem Punkte der Übereinstimmung mit W. Heitmüller in seinem vortrefflichen Aufsatz: „Zum Problem Paulus u. Jesus, Ztschr. f. neut. Wissensch. XIII 1912 S. 320—337. — Vgl. die scharfe Formulierung Heitmüllers S. 330: „Paulus ist von Jesus nicht nur durch die Urgemeinde getrennt, sondern noch durch ein weiteres Glied. Die Entwicklungsreihe lautet: Jesus — Urgemeinde — hellenistisches Christentum — Paulus."

[2]) Das ist auch von Heitmüller S. 327 mit Recht stark betont.

große, ebenfalls von ihren Anfängen an (was aus dem Römerbrief hervorgeht) universal gerichtete römische Gemeinde nicht durch Paulus oder etwa einen seiner Schüler gegründet ist. Der volle Strom der neuen universalen Religionsbewegung flutete bereits, als Paulus in die Arbeit eintrat, auch er ist zunächst von diesem Strom getragen. Wenn der Apostel so stark seine absolute Selbständigkeit gegenüber Fleisch und Blut, die Eigentümlichkeit und Originalität seiner Verkündigung behauptet, so hat er dabei immer die Autoritäten von Jerusalem im Auge. Er denkt im Ernst nicht daran, zu leugnen, daß sein Christentum in lebendiger Kontinuität mit den Gemeinden in Damaskus, Tarsus, Antiochien stehe. Es ist freilich wahr, Paulus gibt sich vielfach als Pneumatiker, der überhaupt keine Tradition kennt, dessen Gewißheit auf selbsterlebter, in der Ekstase erfahrener Offenbarung beruht. Er sagt, daß er auf Grund einer Offenbarung nach Jerusalem gezogen sei (Ga. 2_{1}), und wir wissen aus der Apg., daß ein feierlicher Gemeindebeschluß ihn dorthin sandte. Er will gar die Einsetzungsworte des Abendmahls vom Herrn Jesus selbst (also in der Ekstase?) empfangen haben (I. Kor. 11_{23}). Aber er kennt doch daneben auch, so selten es auch hervortritt, eine feste geformte Tradition (I. Kor. 15_{1} ff.). Wo aber der Apostel sich so auf die Tradition beruft, da ist es eben nach allem Ausgeführten nicht die Tradition von Jerusalem, sondern zunächst die der heidenchristlichen Gemeinde in Antiochia (indirekt erst der jerusalemischen Gemeinde). Und wenn Paulus von einem τύπος τῆς διδαχῆς der Gemeinde in Rom spricht (Rö. 6_{17}), so dürfen wir als den verborgenen Gegensatz etwa den τύπος τῆς διδαχῆς der Gemeinden im Osten ergänzen.

Wir wenden diese allgemeinen Erkenntnisse auch auf die Darstellung der Entwickelung des urchristlichen Christusglaubens an, stellen also die Frage: wie mag die Stellung jener heidenchristlichen Gemeinden zu Jesus von Nazareth gewesen sein? Es hat allerdings den Anschein, als müßten wir auf die Beantwortung dieser Frage verzichten, da uns zu ihr die Quellen vollständig fehlen. Denn die Darstellung des Lukas[1]) in der Apostelgeschichte gibt uns für die Christologie ein höchst dürftiges Material, das überdies für das vorpaulinische Zeitalter nur mit Vorsicht

[1]) Heitmüller (331) möchte für das vorpaulinische hellenistische Christentum vor allem auch die „anerkannte gute Hellenistenquelle" Apg. 6. 7. 8. 11. heranziehen. Aber die hellenistische Richtung auf palästinensischem Boden ist wiederum nicht so einfach mit dem Hellenismus in Antiochia, Tarsus, Damaskus zu identifizieren. — Und der Bericht K. 11 bietet nicht viel für unsere Zwecke (mit Ausnahme der einen Angabe über den Namen Χριστιανοί 11_{26}).

benutzt werden darf. Und dennoch besitzen wir eine wenn auch schwierig zu gebrauchende Quelle von höchstem authentischem Werte, nämlich die echten Briefe des Apostels selbst. Es gilt aus den Briefen des Paulus das zu gewinnen, was er als Grundüberzeugung in den hellenistischen Gemeinden voraussetzte, unter Abscheidung dessen, was sein spezielles und persönliches Eigentum ist. Das ist freilich eine schwere Aufgabe, die nicht ohne ein sehr feines Stilgefühl und für manche Gebiete der paulinischen Frömmigkeit und Theologie überhaupt nicht mit Sicherheit gelöst werden kann [1]). Doch meine ich, daß gerade für die Christologie sich Maßstäbe für die Abscheidung des überkommenen und des persönlich-individuellen Elements bei Paulus gewinnen lassen.

* * *

I. Wir beginnen auch hier mit einer Untersuchung der Titel, die Jesus von Nazareth in den paulinischen Briefen erhält. Da treten uns sofort einige Beobachtungen von fundamentaler Wichtigkeit entgegen. Wir sehen, daß die alten Titel, die den Christusglauben der Gemeinde beherrscht haben, fast ganz verschwinden. Der Christustitel ist schon im paulinischen Zeitalter im Begiff, aus einem Titel ein Eigenname zu werden. Zwar scheint eine Empfindung für das Titelartige des Terminus noch darin vorzuwalten, daß Paulus fast durchweg Χριστὸς Ἰησοῦς (der Christus-Jesus) sagt und erst sehr selten Ἰησοῦς Χριστός, und daß er, wo ein zweiter Titel hinzutritt, den Jesusnamen in die Mitte stellt: κύριος Ἰησοῦς Χριστός, υἱὸς (θεοῦ) Ἰ. Χρ. [2]). — Aber im Grunde hat doch der Titel Christus bei Paulus kein selbständiges Leben mehr. Von noch größerer Tragweite und Bedeutung ist die Tatsache, daß Paulus die Bezeichnung „der Menschensohn", an welcher, wie wir sahen, die Dogmatik der Urgemeinde hing, nicht mehr gebraucht. Daß er den Titel gekannt hat, ergibt sich vielleicht aus der Verwendung des Menschensohnpsalms κατ' ἐξοχήν (Ps. 8) und dessen messianischer Deutung I. Kor. 15_{26}, sowie aus seinen Spekulationen über Christus als

[1]) Genauer hat Heitmüller S. 331 f. die Aufgabe ins Auge gefaßt, Er rät, von I. Kor. 15 und dann namentlich vom Römerbrief, genauer von dem, was wir aus diesem Brief über die geistigen Zustände der hellenistischen römischen Gemeinde erschließen können, auszugehen. Das sind beachtenswerte Ratschläge. Doch kommen sie für die vorliegende Aufgabe, bei der die Dinge etwas einfacher liegen, nicht so sehr in Betracht.

[2]) Diese Regeln beobachtet Paulus durch alle Briefe hindurch mit so konstanter Regelmäßigkeit und mit so wenig Ausnahmen, daß wir daraufhin vielfach bei textkritischen Varianten entscheiden können.

den zweiten pneumatischen Menschen[1]). Aber gebraucht hat er ihn nicht, oder besser gesagt: der Titel ist von der hellenistischen urchristlichen Gemeinde nicht übernommen, weil er auf diesem Boden bereits unverständlich geworden war.

Es ist ein merkwürdiges Schauspiel einer überaus raschen Entwickelung. Hüllen und Kleider, die eben erst um die Gestalt Jesu gewoben waren, werden wieder abgetan, und neue Hüllen und Kleider werden gewoben. – Stellen wir aber die Frage, welches „der" neue Titel für die Person Jesu in den paulinischen Briefen sei, so kann kein Zweifel hinsichtlich der Antwort sein. Es ist die Bezeichnung κύριος[2]), die hier die dominierende und beherrschende Stellung hat. Die Bezeichnung κύριος aber ist in der Tat ein novum. Wir stehen hier vor einer fundamentalen Beobachtung, bei der wir wegen ihrer Wichtigkeit etwas länger verweilen müssen: der Gebrauch dieses Titels kommt in der älteren evangelischen Literatur mit wenigen Ausnahmen nicht vor.

Bei der genaueren Untersuchung muß von vornherein darauf geachtet werden, daß ein grundlegender Unterschied zwischen der vokativischen Anrede κύριε und dem vollen Titel ὁ κύριος vorhanden ist. Die Anrede κύριε hat schon im N. T. einen viel weiteren Umfang bekommen. Es werden außer Gott und Christus auch andere himmlische Wesen mit diesem Titel angeredet[3]), aber auch unter Menschen bei der Anrede des Knechtes gegenüber dem Herrn[4]), des Sohnes gegenüber dem Vater[5]), des Menschen gegenüber dem Vorgesetzten[6]) oder irgend einer geehrten Person[7]) ist er gebräuchlich. Nur also die erstere Wendung ὁ κύριος kann hier in Betracht kommen.

Nun findet sich der Titel ὁ κύριος im Markusevangelium nur ein einziges Mal[8]), nämlich innerhalb der, wie wir oben nachgewiesen haben

---

[1]) Darüber s. u. Kap. IV.

[2]) Ich freue mich auch hier mit Heitmüller (333) zusammenzutreffen: „Dieser Titel (Herr) für Jesus Christus dürfte für unser hellenistisches Christentum charakteristisch und in ihm wohl entstanden sein".

[3]) Vgl. z. B. Apk. 7_{14}.

[4]) Mt. 13_{27} $25_{11.\,20.\,22.\,24}$ Lk. 13_{8} 14_{22} 19_{16} ff.

[5]) Mt. 21_{30}, vgl. I. Pt. 3_{6}.

[6]) Mt. 27_{63}.

[7]) Jo. 11_{21} 20_{15} Apg. 16_{30}

[8]) Mk. 5_{19} ist ὁ κύριος (im Munde Jesu) = Gott, Mk. 12_{35-37} gehört ebenfalls nicht hierher. Hier ist zunächst gar nicht von Jesus, sondern von „dem" Messias die Rede. κύριος steht auch gar nicht absolut, sondern in Beziehung auf David. – Und endlich ist das Ganze durch die zitierte alttestamentliche Stelle bedingt.

(S. 52), sekundären Ausgestaltung des Einzuges Jesu in Jerusalem: ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει (11$_{3}$)[1]). Aber auch die Anrede κύριε findet sich nur einmal, und es ist vielleicht nicht zufällig, daß sie im Munde des syrischen Weibes begegnet (7$_{28}$). — In den Logien findet sich der Titel ὁ κύριος nirgends[2]). Die Anrede κύριε Lk. 6$_{46}$: „Was nennt ihr mich Herr (= Meister) und tut nicht, was ich sage", die sich völlig aus dem Zusammenhang erklärt, hat durchaus keine Beweiskraft[3]). Ob das κύριε in Mt. 8$_{8}$ = Lk. 7$_{6}$ auf die Logien zurückzuführen ist, muß zweifelhaft bleiben, da die Herkunft der ganzen Perikope (Hauptmann von Kapernaum) aus den Logien umstritten bleibt.

Das Matthäusevangelium folgt im großen und ganzen dem Sprachgebrauch seiner Quellen. Es hat ὁ κύριος nur in der Parallele zu Mk. 11$_{3}$ = 21$_{3}$[4]). Dagegen dringt die Anrede κύριε an einer Reihe von Stellen ein[5]).

Sehr viel häufiger findet sich ὁ κύριος im Lukasevangelium. Wenn wir von 2$_{11}$ absehen, wo vielleicht ursprünglich Χριστὸς κυρίου stand, so gebraucht Lukas ὁ κύριος mehr als ein Dutzend mal[6]). Auch κύριε findet sich häufiger[7]). Mit Lukas beginnt also deutlich die Periode des späteren Sprachgebrauches.

---

[1]) In der ganz parallelen Erzählung Mk. 14$_{12}$ff. heißt es beachtenswerter Weise: ὁ διδάσκαλος λέγει (vgl. zu dieser Bezeichnung noch Jo. 11$_{28}$; Mk. 5$_{35}$ = Lk. 8$_{49}$; Mt. 9$_{11}$). Heitmüller S. 334$_{1}$ will auch den Ausdruck ὁ κύριος Mk. 11$_{3}$ nicht „in dem sakralen technischen Sinn verstehen". Ich glaube, daß wir an dieser sekundären Stelle ruhig eine Ausnahme konzedieren dürfen.

[2]) Mt. 24$_{42}$ (ihr wißt nicht, welches Tags euer Herr kommt), wird durch Lk. 12$_{40}$ (der Menschensohn) nicht bestätigt. — Mk. 13$_{35}$ tritt das ursprünglich Bildliche dieses Satzes (Kommen des Hausherrn) noch deutlich heraus.

[3]) Die Weiterbildung des Wortes in Mt. 7$_{21}$ wird weiter unten besprochen werden. Mt. 8$_{21}$ redet der zweite der Jünger, die sich zur Nachfolge melden, Jesus mit κύριε an. In der Parallele Lk. 9$_{59}$ steht κύριε nur in einer Reihe von Handschr. (Mt. 8$_{19}$ hat διδάσκαλε).

[4]) Mt. 28$_{6}$ ὅπου ἔκειτο ὁ κύριος steht textlich nicht sicher.

[5]) In Parallelen, die Mt. mit Mk. gemeinsam hat 8$_{2}$ (= Lk. 5$_{12}$) Mk. ohne Anrede; 8$_{25}$ (Mk. διδάσκαλε, Lk. ἐπιστάτα); 17$_{4}$ (Mk. ῥαββεί, Lk. ἐπιστάτα, — syr. sin. läßt bei Mt. die Anrede fort); 17$_{15}$ (syr. sin. om. Mk. Lk. διδάσκαλε); 20$_{30.31}$ κύριε υἱὸς Δαυείδ (κύριε fehlt 30: ℵ D vt. lat. syr.; 31: e. — Mk.: υἱὸς Δαυείδ); 20$_{33}$ (= Lk. 18$_{41}$; Mk. ῥαββουνεί); 26$_{22}$ (Mk. ohne Anrede, Mt. 26$_{25}$ ῥαββεί). — Dazu kommen die Fälle, in denen Mt. allein steht oder einen ganz abweichenden Text hat: 8$_{6}$ 13$_{51}$ (Hndschrn.) 14$_{28.30}$ 15$_{22.25}$ 18$_{21}$ 25$_{37.44}$.

[6]) 7$_{13}$* 10$_{1.39.}$*$_{41}$* 11$_{39}$ 12$_{42}$ 13$_{15}$* 17$_{5.6}$ 18$_{6}$ 19$_{8}$ ($_{31}$ und $_{34}$ = Mk. 11$_{3}$) [22$_{31}$: ℵ AD] 22$_{61}$ (zweimal) 24$_{3}$*$_{34}$. (Stellen mit stark bezeugten handschriftlichen Varianten sind mit * bezeichnet.)

[7]) Außer den schon erwähnten Stellen: 5$_{8}$ (vgl. Mt. 14$_{28.30}$) 9$_{54.61}$ 10$_{17.40}$ 11$_{1}$ 12$_{41}$ 13$_{23}$ 22$_{33.38.49}$.

Besonders charakteristisch ist es noch, daß sich in den wenigen Versen des unechten Markusschlusses ὁ κύριος gleich zweimal findet (16_{19} f.). Nehmen wir dann noch hinzu, daß in den Fragmenten des Hebräerevangeliums[1]) und vor allem im Petrusevangelium[2]) der Gebrauch von κύριος die Vorherrschaft gewinnt, so haben wir ein deutliches Bild von dem wachsenden Eindringen des Titels in die spätere Evangelienliteratur. Besonders interessant ist hier noch der Sprachgebrauch des vierten Evangeliums. Die Anrede κύριε ist hier freilich überaus häufig (an etwa 30 Stellen). ὁ κύριος aber kommt in den ersten 19 Kapiteln nicht ein einziges Mal im echten Text vor[3]). Nur in den beiden letzten Kapiteln findet das Wort sich mehrfach[4]) und zwar niemals im Munde des Evangelisten, sondern immer im Gespräch der von Jesus redenden Jünger. Daß dieses — abgesehen von den letzten Kapiteln[5]) — völlige Fehlen des Titels kein Zufall ist, beweist die Tatsache, daß auch die Johannesbriefe den Titel nicht kennen. Eine Erklärung für diesen Tatbestand wird weiter unten versucht werden.

Man wird diesen Beobachtungen nicht entgegenhalten dürfen, daß die Predigt von dem κύριος Ἰησοῦς für die palästinensische Urgemeinde in der Apostelgeschichte an vielen Stellen bezeugt sei, wie denn z. B. Petrus gleich seine erste Predigt mit den Worten zusammenfaßt: ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός (2_{36}). Wie man auch über die Apg. urteilen mag, das dürfte feststehen, daß ihr Zeugnis gegenüber dem klaren Tatbestand innerhalb der evangelischen Überlieferung nicht aufkommen kann. Vor allem sind die Reden der Apg. Kompositionen des „Lukas", bei denen er vielleicht dieses und jenes altertümliche Element der Überlieferung benutzt haben, vielleicht auch künstlich sich in die Stimmung der Urgemeinde hineingedacht haben mag, — und nicht irgendwie authentische Dokumente. Der Gebrauch von κύριος in der Apg. ist demgemäß genau so zu beur-

1) Preuschen, Antilegomena² 1905 S. $4_{24.\,25}$ $6_{11.\,25}$ $8_{4.\,9}$.

2) Vgl. v. 2 3 (zweimal) 6 8 10 19 21 24 (35 κυριακὴ ἡμέρα) 50 (zweimal) 59. Daneben σωτήρ nur v. 13, υἱὸς θεοῦ v. 45 f.

3) 4_1 ist der Text sichtlich verwirrt und auch handschriftlich nicht gesichert. ℵ D vet. lat. syr. cu. lesen Ἰησοῦς; 6_{23} fehlt εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου im D a e vet. syr; 11_2 ist eine von vielen Kritikern zugestandene ungeschickte Glosse. Über Joh. 13_{13} s. u.

4) $20_{2.\,13.\,18.\,20.\,25.}$ $(_{28})$ $21_{7.}$ (zweimal) 21_{12}.

5) Man könnte versucht sein, auf Grund dieser Beobachtungen in Kap. 20 eine redaktionelle Bearbeitung anzunehmen, durch welche der Titel hier erst eindrungen wäre. Kap. 21 kommt als Nachtragskapitel nicht in Betracht.

teilen, wie das Eindringen des κύριος-Titels in das Evangelium[1]). Ja, man darf sagen, gerade die unbefangene Art, wie der Verfasser der Apg. den Titel κύριος im Munde der Urjünger gebraucht, zeugt für die Entfernung, in welcher er gegenüber der apostolischen Urzeit steht. Das würde selbst dann gelten, wenn die These zu recht bestände, daß Lukas, der Schüler und Begleiter des Paulus, das Buch vor dessen Tod geschrieben habe.

Mit alledem ist nun weiter auch ein Ableitungsversuch für den Titel κύριος erledigt, dem man des öftern begegnet. Man nimmt an, daß Jesus als Lehrer und Rabbi auch den Titel Mar = κύριος geführt habe und daß sich dann aus diesem einfachen Titel des Rabbi die feierlichere Bezeichnung Jesu als des κύριος der Gemeinde allmählich herausgestaltet habe. Der Titel Mar ist sicher in späterer, nachneutestamentlicher Zeit für Rabbi gebräuchlich gewesen[2]). Man könnte zur Begründung dieser Annahme weiterhin auf Jo. 13_{13} hinweisen; ὑμεῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ (vgl. 13_{14}). Hier scheinen in der Tat die beiden Wendungen κύριος und διδάσκαλος als synonyme Wendungen aufgefaßt zu sein. Man könnte endlich für die Herkunft des κύριος aus aramäischem Sprachgebrauch auch auf die alte, schon Paulus bekannte gottesdienstliche Formel Maranatha (s. u.) hinweisen, obwohl freilich zugestanden werden muß, daß hier die ursprüngliche Beziehung des Titels Mar auf den Lehrer durchaus nicht mehr zutrifft.

Gegen diese Kombinationen erhebt vor allem der Tatbestand, wie er in unsern Evangelien vorliegt, Protest. Wäre es so, daß Jesus den Titel Mar = κύριος zu seinen Lebzeiten geführt hätte, so bliebe es ganz unbegreiflich, daß das griechische κύριος sich gar nicht oder doch so äußerst selten in der ältesten Schicht evangelischer Literatur findet. Wir müßten dann erwarten, daß es hier mit den andern Titeln ῥαββί, διδάσκαλος, ἐπιστάτης erscheinen würde. Ferner kann darauf hingewiesen werden, daß Mt. 23_8 f. offenbar eine Aufzählung der damals üblichen Rabbinentitel erfolgt. Hier finden wir neben dem

---

[1]) Es müßte untersucht werden, ob, wenn wirklich im ersten Teil der Apg. ältere Quellen verarbeitet sind, der Gebrauch des Titels κύριος (je nachdem er auf Gott oder Christus bezogen erscheint) nicht eine Handhabe zur Ausscheidung der quellenmäßigen Bestandteile abgeben könnte. Aber ich möchte mit einer solchen Untersuchung die vorliegende Frage, die mit den obigen Ausführungen erledigt ist, nicht komplizieren.

[2]) Vom König Josaphat wird z. B. babyl. Talmud Makkoth 24a, Kethuboth 103b überliefert, daß er jeden Gelehrten mit Rabbi, Rabbi, Mari, Mari begrüßt habe. Dalman, Worte Jesu 268.



Rabbi den charakteristischen Titel πατήρ (Abba)[1]. Eine Polemik gegen den Titel Mar — κύριος hätte erfolgen müssen, wenn dieser damals üblich gewesen wäre. Endlich läßt sich einwenden, daß im aramäischen Sprachgebrauch das einfache suffixlose Mara (מָרָא) ganz ungebräuchlich ist und sich nur die Formen Mari, Maran, mein Herr, unser Herr finden[2]. In der späteren Evangelienliteratur aber findet sich stets das absolute ὁ κύριος, κύριε, und auch bei Paulus steht das κύριος — abgesehen von der stereotypen Wendung ὁ κύριος ἡμῶν I. Χρ. — ganz vorwiegend absolut. Wäre aber der griechische Titel aus aramäischem Mari, Maran entstanden, so müßte im Sprachgebrauch ὁ κύριός μου, ὁ κύριος ἡμῶν vorwalten[3]. So muß also diese Ableitung gänzlich abgelehnt werden[4], und auch die immerhin beachtenswerte Stelle Jo. 13_{13} f. ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καί ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε kann nicht als Grundlage für derartige Folgerungen gelten. Selbst das muß bestritten werden, daß in ihr κύριος und διδάσκαλος als Synonyma erscheinen. Denn die Quelle dieses johanneischen Spruches läßt sich mit völliger Sicherheit nachweisen. Er stammt aus dem synoptischen Logion, das unmittelbar hinterher im vierten Evangelium zitiert wird (13_{16}) und das wir Mt. 10_{24} wiederfinden: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ. Aus dieser Stelle hat der Verfasser des vierten Evangeliums den vermeintlichen doppelten Titel Jesu herausgelesen[5]. Das synoptische Wort aber ist wiederum ein Beweis dafür, daß für den älteren Sprachgebrauch die Titel διδάσκαλος (Gegensatz μαθητής) und κύριος (Gegensatz δοῦλος) keine Synonyma sind.

* * *

II. Ehe wir aber weiter der Frage nach der Herkunft dieses neuen, in den paulinischen Briefen dominierenden Titels nachgehen, wird es

[1]) Vgl. zu diesem Titel: Dalman, Worte Jesu, S. 278 f. — Das an dritter Stelle stehende καθηγητής ist erst in griechischer Überlieferung eingeschoben. Dalman 279.

[2]) Dalman 269. 278.

[3]) Man könnte dagegen einwenden, daß es sich mit dem Titel Rabbi ähnlich wie mit Mari verhalte, und daß doch das hebräische Suffix im griechischen (διδάσκαλος, ἐπιστάτης) niemals erscheint. Aber es darf doch wohl angenommen werden, was für spätere Zeit sicher nachweisbar ist, daß bei dem Titel Rabbi sich die Empfindung für das Suffix bereits verloren hatte, vgl. Dalman 274.

[4]) Über „Maranatha“ wird weiter unten gesprochen werden.

[5]) Daß der vierte Evangelist hier einer Quelle folgt, ergibt sich auch daraus, daß der Titel κύριος sonst in der johanneischen Literatur gemieden wird (s. o.).

zunächst nötig sein, den ursprünglichen Sinn desselben festzustellen. Und hier wird es sich um die schwierige Aufgabe handeln, von allen den Wendungen zunächst einmal abzusehen, in denen Paulus sein eigentümliches und spezielles Verhältnis zum κύριος darstellt, vor allem auch von der Formel ἐν κυρίῳ (εἶναι), die sich uns später noch deutlicher als rein persönliches Eigentum herausstellen wird, und diejenigen Äußerungen herauszufinden, in denen der Apostel das gemeinchristliche Bewußtsein zum Ausdruck bringt.

Paulus bezeichnet die Christen einmal als οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χρ. (I. Kor. 1_2)[1]. Hier haben wir kein persönliches Bekenntnis des Paulus; der Apostel redet vielmehr von einem objektiven Tatbestand. Das ist das Charakteristikum der Christen überhaupt, daß sie den Namen des Herrn anrufen. Es handelt sich hier auch nicht um das persönliche Verhältnis des einzelnen zu dem erhöhten Christus, sondern um die Gemeinde, die in ihrem Gottesdienst diese Anrufung des Namens vollzieht. Vor allem deutet, wie sich im Laufe der Untersuchung noch genauer erweisen wird, die Betonung des Namens auf den gemeinsamen Kultus der Christen. Ja in dieser Umschreibung[2] der Angehörigen der Christengemeinde scheint überhaupt eine nicht erst von Paulus geprägte, weithin gebrauchte Formel vorzuliegen. Sie findet sich auch Rö. 10_{13} II. Tim. 2_{22} und in charakteristischen Zusammenhängen Apg. $9_{14.21}$ 22_{16} wieder. Dieser Name hat sich im Zeitalter des Paulus schon derart festgesetzt, daß man die bekannte Joelstelle: „jeder, der den Namen des Herrn (Jahwes!) anruft, wird gerettet werden“ (3_5) ganz einfach und unbefangen auf die Christengemeinde anwandte[3]. „Es ist derselbe Herr für alle, reich für alle, die ihn anrufen“, sagt Paulus unmittelbar vor jenem Zitat (Rö. 10_{12}). Es ist für ihn selbstverständlich, daß der κύριος in diesem Zusammenhang der Herr Christus ist.

---

1) In seinem Kommentar zum Korintherbrief möchte J. Weiß dem Apostel diese Wendung am liebsten absprechen. Ich kann die Gründe dafür nicht zwingend finden. Die Schwierigkeit, die mit dem ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν tatsächlich gegeben ist, ließe sich vielleicht, was Weiß ebenfalls als möglich angibt, durch die Streichung von καὶ ἡμῶν (mit A 77) beseitigen.

2) Die einfache Formel Χριστιανοί findet sich im N. Test. nur Apg. 11_{26} 26_{28} I. Pt. 4_{16}. – Die Behauptung der Apg., daß die Jünger in Antiochia sich zuerst Christen genannt hätten, scheint erst vom Verfasser der Apg. in das apostolische Zeitalter zurückgetragen zu sein. Wertvoll ist an dem Bericht die Behauptung der Entstehung des Namens in Antiochia.

3) Rö. 10_{13} Apg. 2_{21}.

Wir suchen weiter aus Paulus einen Einblick zu gewinnen, worin sich dieses ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου vollzog, und wie sich dies Herrenverhältnis Jesu zu seiner Gemeinde darstellt.

Am Anfang des Christenlebens stand schon im paulinischen Zeitalter Bekenntnis und Taufe. Paulus sagt uns ausdrücklich, daß das christliche Bekenntnis sich zusammenfaßt in dem Bekenntnis zu dem κύριος Ἰησοῦς: „Wenn Du mit dem Munde den Herrn Jesus bekennst und von Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat" (Rö. 10_9).

Es ist ferner bekannt, daß die Taufe im paulinischen Zeitalter eine Taufe auf den Namen des Herrn Jesu war. Das kann man I. Kor. 1_{13} (ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε) zwischen den Zeilen lesen. Das sagt der Apostel ausdrücklich I. Kor. 6_{11} ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε [1]) ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν [2]). Die Abwaschung in der Christentaufe vollzieht sich für ihn unter Anrufung [3]) des Namens des Herrn Jesu. Wiederum tritt auch das kultische Element, das unmittelbar in der Betonung des Namens liegt, heraus. Die Apg. bestätigt uns diese Auslegung der Paulusstelle: ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ [4]). Der Verfasser des Jakobusbriefes spricht von „dem schönen Namen, der über euch angerufen ist" (2_7).

Mit der Taufe tritt der Christ in das gottesdienstliche Leben ein. Er darf an der heiligen Weihemahlzeit der Christen teilnehmen. Und diese Mahlzeit ist schon bei Paulus δεῖπνον κυριακόν (I. Kor. 11_{20}), ist Teilnahme an der τράπεζα κυρίου (I. Kor. 10_{21}) [5]). Jesus ist der κύριος, um den als Gastgeber, und sagen wir einmal Kultheros, die Gemeinde in ihrer gemeinsamen Mahlzeit sich sammelt, so wie die Anhänger des ägyptischen Serapis zum Tische des Herrn Serapis kommen [6]). Ja, noch mehr, das Abendmahl ist κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,

[1]) ἡγιάσθητε (ihr seid geweiht) und ἐδικαιώθητε (ihr seid gerecht gemacht) sind mit ἀπελ. parallele Ausdrücke für die Gnade, welche die Christen in der Taufe erhalten haben. Zu dem ἐδικαιώθητε vgl. Reitzenstein, Hellen. Mysterienrelig. S. 100 ff.

[2]) ὄνομα und πνεῦμα sind die beiden wirksamen Faktoren im Sakrament der Taufe.

[3]) Heitmüller, „Im Namen Jesu" S. 88 ff. I. Kor. 1_{13} und die Symbolik Rö. 6 beweisen, daß Paulus neben der Formel ἐν ὀνόματι auch die andere εἰς τὸ ὄνομα kannte.

[4]) 22_{16} vgl. (2_{38}) 8_{16} (10_{48}) 19_5.

[5]) Vgl. zu der Wendung τράπεζα κυρίου LXX Mal. $1_{7.12}$ (Mal. $1_7 - {}_{12}$ ist überhaupt bekanntlich später die klassische Weissagungsstelle für die Eucharistie).

[6]) S. u. und Lietzmann im Kommentar zum I. Korintherbrief zu I. Ko. 10_{20} f.

d. h. eine Gemeinschaft mit Leib und Blut des (erhöhten, als gegenwärtig empfundenen) Herrn, welche; durch Speise vermittelt, nicht rein geistig ist, sondern eben bis in den Leib hineinwirkt, und doch wiederum auch geistige Gemeinschaft[1]).

Und wiederum ist der christliche Gottesdienst bestimmt und charakterisiert durch die Anrufung des Namens des Herrn Jesu. Ob freilich im paulinischen Zeitalter das ausführliche Gemeindegebet nicht nur an Gott, sondern auch an Christus gerichtet wurde, muß dahingestellt bleiben. Es fehlt uns das Material, die Frage zu entscheiden. Von der Entwickelung in der späteren Zeit aus werden wir urteilen dürfen, daß das formulierte, feierliche Gemeindegebet des christlichen Gottesdienstes an Gott gerichtet blieb, daß hier wenigstens unter dem Einfluß der jüdischen Liturgie und des Herrengebets die Grenzscheide zwischen Gott und Christus gewahrt wurde. Sicher ist es, daß Paulus ein Gebet zum „Herrn" kennt; er hat ihn um Erlösung aus seiner Krankheit gebeten: ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον[2]) παρεκάλεσα (II. Kor. 12₈). Aber dies Gebet ist eben ein Privatgebet des Apostels[3]). — Es muß sich aber bereits im paulinischen Zeitalter die Sitte des Gebets im Namen Jesu herausgestellt haben. Die kurze Andeutung II. Kor. 1₂₀ διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν weist darauf hin, daß die mit dem Amen verbundene Doxologie am Schluß des Gebets irgendwie mit einer Nennung des Namens Jesu verbunden war. In diesem Zusammenhang ist namentlich eine Stelle des Kolosserbriefes lehrreich: „Das Wort Christi soll reichlich unter Euch wohnen, in aller Weisheit sollt Ihr einander lehren und vermahnen, mit Psalmen, Hymnen und geisteingegebenen Liedern sollt ihr Gott in Dankbarkeit [und von Herzen] singen; und alles, was ihr tut in Wort oder in Werk, alles geschehe unter der Anrufung des Namens des Herrn Jesu, und dankt Gott und dem Vater durch ihn[4])." Man sieht deutlich, wie Paulus bei dieser Mahnung: „Alles, was ihr tut, geschehe unter Anrufung des Namens des Herrn Jesu", ganz wesentlich[5]) an die Vorgänge

---

[1]) Heitmüller, Taufe u. Abendmahl b. Paulus 1903, S. 23ff.

[2]) κύριος ist bei Paulus (abgesehen von alttestamentlichen Zitaten) so gut wie immer auf Christus zu beziehen. Vgl. das Gebet des Stephanus Apg. 7₅₉: κύριε Ἰησοῦ δέξαι τὸ πνεῦμά μου.

[3]) Gemeindegebet zu Jesus wahrscheinlich Apg. 1₂₄ (σὺ κύριε καρδιογνῶστα) in einer Sache, die den Herrn speziell betrifft.

[4]) Kol. 3₁₆ f., vgl. die Parallelstelle Eph. 5₂₀.

[5]) Sollte sich nicht auch das ἔργῳ in erster Linie auf die Wunderwerke im Gottesdienst beziehen? Wie dem sein mag, bei „λόγος" denkt Paulus sicher vor allem an den Gottesdienst.

im gottesdienstlichen Leben der Christen denkt. Diese erhielten nach Paulus ihren speziell christlichen Charakter durch die Anrufung des Namens. Und nicht nur das spezielle Gebet vollzieht sich im Namen des Herrn, sondern auch die gottesdienstliche Ermahnung und Predigt. Die Prediger, die begeisterten Propheten sind sich bewußt, im Namen des Herrn zu reden[1]) und bringen das zum Ausdruck: „διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα[2])" (I. Thess. 5_{11}).

Das formulierte und ausführliche christliche Gemeindegebet wurde wie gesagt wohl von Anfang an zu Gott (im Namen Jesu Christi) gerichtet. Daneben aber haben wir bei dem ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου mit gutem Recht doch an kurze Gebetsausrufe, Stoßseufzer des bedrängten und übervollen Herzens, die im Gottesdienst sich direkt an Jesus richteten, zu denken. Hierher gehört das Wort Maranatha, das im christlichen Gottesdienst auf syrischem Boden eine Rolle[3]) gespielt haben muß. Paulus kennt es bereits (I. Kor. 16_{22}), in der Abendmahlsliturgie der Zwölfapostellehre kehrt es wieder (Didache 10_{6}) und bezieht sich hier auf die Anwesenheit des Herrn bei der Eucharistie. Der Apokalyptiker des neuen Testaments hat uns seine griechische Übersetzung aufbewahrt: ἀμὴν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ![4]) Die eschatologische Stimmung der Urgemeinde, die Sehnsucht nach dem Herrn, der kommen soll, brach sich in solchen ekstatischen Rufen gewaltsam Bahn. Die nicht ganz durchsichtigen Ausführungen Pauli I. Kor. 12_{1-3} setzen voraus, daß in der Korinthergemeinde der Ausruf κύριος Ἰησοῦς ein Merkmal und Kennzeichen der ekstatischen Reden der Propheten in der Verzückung war. „Niemand vermag (in der Verzückung) κύριος Ἰησοῦς zu sagen, wenn nicht durch den heiligen Geist[5])."

[1]) Aus dem christlichen Gottesdienst werden die Formeln bei Paulus stammen: εὐχαριστῶ ... διὰ Ἰ. Χρ. Rö. 1_{8}. — χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμ. Rö. 7_{25} (Eph. 5_{20}). I. Ko. 15_{57}. — καυχᾶσθαι διὰ τ. κ. ἡ. Ἰ. Χρ. Rö. 5_{11}. Vgl. 15_{17} Phil. 3_{3} II. Kor. 10_{17} I. Kor. 1_{31}. — παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τοῦ ὀνόματος (man beachte die Betonung des ὄνομα) τ. κ. η. Ἰ. Χρ. I. Kor. 1_{10} vgl. Rö. 15_{30} II. Kor. 10_{1}. — ἐν Χρ. λαλοῦμεν II. Kor. 2_{17} 12_{19} Rö. 9_{1}. — ἀσπάζεσθαι ἐν κυρίῳ I. Kor. 16_{19} Rö. 16_{22}.

[2]) ὑπὲρ (anstatt) Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν, ... δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ II. Kor. 5_{20}.

[3]) Die aramäische Formel Maranatha braucht durchaus nicht innerhalb der palästinensischen Urgemeinde entstanden zu sein. Wir können uns ihre Entstehung und ihren Gebrauch ebenso gut auf dem zweisprachigen Boden Antiochias denken, selbst wenn die Gemeinde dort wesentlich aus Hellenen bestand. Die fremde Sprache vermehrte das Feierliche und Geheimnisvolle der Formel.

[4]) Denn das wird doch wahrscheinlich die richtige Deutung von Maranatha (= unser Herr komme!) sein.

[5]) Diese gottesdienstliche Anrufung des Herrennamens ist Mt. 7_{21} bereits in die Sprache Jesu eingetragen. Denn der hier bekämpfte Wahn, daß man durch

Ein besonders eigenartiges Beispiel liefert uns Paulus für die Anrufung des Namens des Herrn im Brief an die Korinther gelegentlich der Ratschläge, die er den Korinthern im Falle des „Blutschänders" erteilt (I. 5_{4} f.). Die Gemeinde — so rät der Apostel — soll diesen Menschen in feierlicher Versammlung dem Satan übergeben, d. h. durch Gebet seinen leiblichen Tod herbeiführen. Das aber sollen sie tun ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ. Bei der feierlichen Versammlung der Christen soll der Name des Herrn Jesu angerufen werden, die Kraft des Herrn Jesu gegenwärtig sein. Der Name des Herrn ist das gewaltige Kultmittel, durch das die Anwesenheit seiner Kraft verbürgt wird. So waltet der Name Jesu über den Wundern im christlichen Gottesdienst.

Ein Zug, der sicherlich auch in dem paulinischen Zeitalter eine große Rolle gespielt haben muß, den wir allerdings bei Paulus vergeblich suchen, ist der Exorzismus in Jesu Namen. Hier sind die Belege aus der älteren christlichen Literatur so zahlreich und so deutlich, daß wir an diesem Punkt wohl das aus Paulus gewonnene Bild ergänzen dürfen. Exorzismus in Jesu Namen kennt bereits das Markusevangelium in jener interessanten Perikope, die wir als historisch nicht gelten lassen konnten, von dem Jüngling, der in Jesu Namen Dämonen austreibt, ohne an ihn zu glauben (9_{38} f.)[1]. Von herumziehenden Wanderpropheten, die im Namen des Herrn prophezeien, Dämonen austreiben und viele Wunder (δυνάμεις) verrichten, weiß Matthäus in seiner Bearbeitung der Bergpredigt (7_{22}). Im unechten Schluß des Markusevangeliums verheißt Jesus den Gläubigen, daß sie „in seinem Namen" Dämonen austreiben, mit neuen Zungen (Sprachen) reden, gegen Schlangenbiß und Gift gefeit sein, Kranke durch Handauflegung heilen sollen (16_{17} f). Charakteristisch ist auch die Erzählung der Apg. von den Söhnen des Skeuas, die (doch ganz gewiß in Nachahmung christlicher Gemeindesitte) begannen, im Namen des Jesus, den Paulus verkündet, Dämonen auszutreiben (19_{13}). Demgegenüber läßt

„Herr-Herr-Sagen" in den Himmel komme, gewinnt natürlich nur dann einen Sinn, wenn wir an die gottesdienstliche Anrufung Jesu im Kultus denken. Das echte und einfache Wort Jesu Lk. 6_{46} ist hier liturgisch stilisiert.

[1]) Zur Beurteilung der Frage, ob der Gebrauch des ὄνομα Jesu bis in die palästinensische Urgemeinde zurückgeht, reicht das Material nicht aus. Stellen wie Mk. 9_{38} Mt. 7_{22} könnten dafür sprechen. Auch das Zeugnis der Apg., in dem das ὄνομα Jesu eine große Rolle spielt (s. u.), kommt hier, wenn es auch nicht ganz zuverlässig ist, in Betracht. Die Möglichkeit jener Annahme ist nicht abzuweisen. Wir würden dann hier schon den ersten Ansatzpunkt für die spätere Entwickelung haben, in welcher das ὄνομα Jesu die Herrschaft über den christlichen Kult gewinnt.

es sich nur als Zufall — vielleicht auch als Absicht [1]) — begreifen, daß Paulus an diesen Erscheinungen des Exorzismus in seinen Briefen vorübergeht, wenn er nicht tatsächlich in der Erwähnung der ἐνεργήματα δυνάμεων neben den χαρίσματα ἰαμάτων (I. Kor. 12_{9} f.) diese Dinge andeutet.

Bei allen diesen Vorgängen, dem Wunder und den Dämonenaustreibungen in Jesu Namen, haben wir es wieder in erster Linie mit dem christlichen Kult und der Ausgestaltung des Gottesdienstes zu tun. Sie spielen freilich auch im Privatleben der Christen ihre große Rolle, aber ihre Hauptstätte stellt die christliche Gemeindeversammlung dar. In der Gemeinschaft vollziehen die Christen die stärksten Wunder im Namen und in der Kraft des Herrn Jesu. Und diese Wunder charakterisieren wiederum den Gottesdienst der ersten Christen. Daran kann dessen Schilderung bei Paulus I. Kor. 12_{9} [2]) gar keinen Zweifel lassen.

Was der κύριος für die ersten hellenistischen christlichen Gemeinden bedeutete, steht somit in hellen und lebendigen Farben vor uns. Es ist der Herr, der über dem christlichen Gemeinschaftsleben waltet, wie es namentlich im Gemeindegottesdienst, also im Kultus, sich entfaltet. Um den κύριος schließt sich die Gemeinde in gläubiger Verehrung zusammen, seinen Namen bekennt sie, unter Anrufung seines Namens tauft sie, sie sammelt sich um den Tisch des Herrn Jesu; seufzt im inbrünstigen Ruf Maranatha, komm, Herr Jesu; dem Herrn ist, können wir noch hinzufügen, schon jetzt der erste Tag der Woche geweiht, den man sehr bald als κυριακὴ ἡμέρα zu bezeichnen beginnt (s. u.), unter Anrufung seines Namens tut man Wunder und treibt Dämonen aus! So sammelt sich die Gemeinde als ein σῶμα um den κύριος als ihr Haupt, dem sie im Kultus Verehrung zollt. Wo Paulus von der christlichen Gemeinde als einem σῶμα, dessen κεφαλή Christus ist, redet, steht ihm immer diese gottesdienstlich versammelte Gemeinde [3])

[1]) Vielleicht empfiehlt sich die Annahme, daß Paulus diese niederen, allzu populären naiven Anschauungen bewußt zurückgeschoben haben mag.

[2]) Vgl. auch die Zusammenstellung von Prophetie, Exorzismus, Wundertun Mt. 7_{22}; Exorzismus und Zungenreden Mk. 16_{17}.

[3]) I. Kor. 12. (Vgl. besonders noch die Wendung 12_{13} εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν) I. Kor. 10_{17} ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν ist ganz und gar kultisch gedacht. Rö. 12_{5-8} (beachte, wie hier die ganze Schilderung festen Zusammenhang gewinnt, wenn man sie vom Standpunkt des christlichen Gemeindegottesdienstes auffaßt, vor allem der Schluß ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προιστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι. Gedacht ist bei dem ersten und dritten Glied an die Gaben christlicher Bruderliebe beim Gottesdienst). Auch in den folgenden Versen 12_{9-13} klingt wieder und wieder die besondere Berücksichtigung des christlichen Gottesdienstes heraus. Vgl. Kol. 2_{19} Eph. 4_{5} (εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα s. u. Abschnitt VII) 4_{11-16}.

vor Augen. An sie denkt er vor allem, wenn er von der οἰκοδομή, dem ναός Gottes[1]) redet, wenn er die οἰκοδομή[2]) als die Pflicht und als das Ziel der Gläubigen hinstellt.

Und das ist nur zu natürlich. Denn hier in den Versammlungen der Gemeinschaft, in Gottesdienst und Kult erwuchs den Christgläubigen das Bewußtsein ihrer Einheit und einzigartigen soziologischen Geschlossenheit. Tags über etwa zerstreut, im Beruf des alltäglichen Lebens, in der Vereinzelung, innerhalb einer fremden Welt dem Spott und der Verachtung anheimgegeben, sammelten sie sich des Abends (wohl so oft wie möglich) zur gemeinsamen heiligen Weihemahlzeit. Da erlebten sie die Wunder der Gemeinschaft[3]), die Glut der Begeisterung eines gemeinsamen Glaubens und einer gemeinsamen Hoffnung, da flammte der Geist auf und umgab sie eine Welt voller Wunder; Propheten und Zungenredner, Visionäre und Ekstatiker beginnen zu reden, Psalmen, Hymnen und vom Geist eingegebene Lieder durchtönen den Raum, die Kräfte brüderlicher Mildtätigkeit werden in ungeahnter Weise wach; ein unerhört neues Leben durchpulst die Schar der Christen. Und über diesem ganzen Gewoge der Begeisterung thront der Herr Jesus als das Haupt seiner Gemeinde, mit seiner Kraft in einer den Atem raubenden Greifbarkeit und Gewißheit unmittelbar gegenwärtig. — Diese kultische gottesdienstliche Würdestellung Jesu faßt Paulus in die großen ehernen Worte (Phil. 2_9 ff.) zusammen: „Deshalb hat ihn Gott auch hoch erhöht und hat ihm d e n N a m e n ü b e r a l l e N a m e n gegeben, auf daß bei der Anrufung des Namens Jesu[4]) sich jegliches Knie beuge,

---

[1]) I. Kor. 3_9; I. Kor. 3_{16}f.; II. Kor. 6_{16}.

[2]) Die gottesdienstliche Beziehung ist ganz deutlich I. Kor. $14_{3.5.12.26}$ ($14_{4.17}$), vielleicht auch II. Kor. 10_8 13_{10}. — Vgl. Eph. 4_{12} (οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ); 4_{16} die ἐπιχορηγία κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους — durch welche die αὔξησις τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομήν (von Christus her) — bezieht sich auf die im Gottesdienst wirksamen Geistesgaben. Von hier gewinnt dann auch Kol. 2_{19} mit seinen etwas farbloseren Wendungen sein Licht.

[3]) Wenn Paulus von der Gemeinde der Korinther sagt: ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ (I. 1_5), so denkt er dabei ganz wesentlich an ihren Gottesdienst. — Er spricht im folgenden vom λόγος und von der Gnosis, welche diesen Logos aufnimmt, von dem μαρτύριον Χριστοῦ, das feste Wurzeln bei den Christen gefaßt und von den χαρίσματα. — Auch das ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ des Paulus nimmt seinen Ausgangspunkt von den lebendigen Beziehungen der Gemeinde zu ihrem Herrn im christlichen Gottesdienst (s. den nächsten Abschnitt).

[4]) Hier ist die προσκύνησις Jesu bereits angedeutet. Es ist kein Zufall, daß in der älteren Evangelienliteratur sich das προσκυνεῖν noch nicht findet. Im Markusevangelium nur einmal 5_6 (der Besessene von Gadara [Gerasa] auf



aller der Wesen, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und jegliche Zunge bekennen soll: **Jesus Christus der Herr,** zu Ehren Gottes des Vaters." Das ist noch einmal eine Beleuchtung der Sachlage von fundamentaler Wichtigkeit. Der heilige Kultname des alttestamentlichen Jahwe, der über dem Kult in Jerusalem waltet, erscheint hier übertragen auf den neuen Kyrios, das feierliche Bekenntnis des Deuterojesaia (45$_{23}$) zu dem allmächtigen Gott ist an die Adresse Jesu gerichtet.

Das alles liegt in dem Titel Kyrios eingeschlossen. Er ist von eminent praktischer Bedeutung; er charakterisiert die neue Würdestellung Jesu im christlichen Gottesdienst, Kyriosname und Christuskult gehören unmittelbar zusammen. In fast allen den Wendungen, die von dem Christuskult der ersten Gemeinden zeugen, begegnen wir zugleich dem κύριος-Titel [1]).

Dann aber ist es zugleich deutlich, daß wir darin recht hatten, in der Erfassung Jesu als des Kyrios der Gemeinde nicht speziell das Werk des Apostels zu sehen, sondern die von ihm einfach weitergegebene Grundüberzeugung der christlichen Gemeinde. Wir haben es hier gar nicht mit einem Gedanken, einer Idee zu tun, der von einem einzelnen erdacht und dann propagiert wird, sondern mit etwas viel tiefer Liegendem, einer aus der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls stammenden Überzeugung. Das Korrelat zu dem κύριος Χριστός ist in allen den aufgezählten Äußerungen urchristlicher Frömmigkeit nicht der einzelne, sondern die Gemeinde, die ἐκκλησία, das σῶμα τοῦ Χριστοῦ, und zwar zunächst die gottesdienstlich organisierte Einzelgemeinde. Was hier vorliegt, ist aufgebrochen aus der Tiefe eines Gemeinde-

---

heidnischem Gebiet), Lk. 8$_{28}$ hat auch hier προσπίπτειν; Mk. 15$_{19}$ kommt nicht in Betracht. Das Matthäusevangelium aber gebraucht das Wort προσκυνεῖν bereits 10mal! Die Formeln, die sich bei Mk. finden προσπίπτειν, πίπτειν πρὸς τοὺς πόδας, γονυπετεῖν sind unbestimmterer Art und reichen an das προσκυνεῖν nicht heran. Genaueres vgl. namentlich im VII. Kapitel.

[1]) Es ist, soweit ich sehe, das bleibende Verdienst Deißmanns, zuerst mit Energie darauf hingewiesen zu haben, daß die Christologie des Urchristentums und der alten Kirche vom Christuskult her begriffen werden müsse, vgl. etwa dessen zusammenhängende Ausführungen, Licht v. Osten[2·3] S. 295. Die Zusammenhänge zwischen κύριος- und Christus-Verehrung sind gut erfaßt bei J. Weiß „Christus" (Religionsgesch. Volksbücher I. 18.19), S. 24 f. Nur darf diese κύριος-Verehrung nicht mit Weiß unter Hinweis auf die aramäischen Formel Maranatha in das palästinensische Urchristentum zurückgetragen werden (s. o.) — Gegen Weiß s. auch Böhlig, Zum Begriff κύριος bei Paulus (Ztschr. f. neut. Wissensch. XIV 1913) S. 28. —

bewußtseins, das im gemeinsamen Kultus sich ausprägt und zur Darstellung kommt. Nicht die persönliche Tat eines einzelnen, der instinktive Wille einer Gesamtheit spricht sich in dem κύριος Ἰησοῦς aus.

* * *

III. Woher aber mag die hellenistische Urgemeinde nun diese feste Form ihrer Christusverehrung, wie sie sich in der Formel κύριος (ὄνομα τοῦ κυρίου) darstellt, gewonnen haben? Man ist bekanntlich gewöhnlich geneigt, den κύριος-Namen aus dem griechischen alten Testament abzuleiten; κύριος ist in der griechischen Bibel die Übersetzung des alttestamentlichen Jahwenamens. Diese Ableitung nimmt aber das Problem allzu leicht. Denn die vermeintliche Erklärung läßt gerade das Hauptproblem, das uns hier beschäftigt, unbeantwortet. Wie kam denn die Gemeinde der Jünger Jesu dazu, den feierlichen alttestamentlichen Gottesnamen so ohne weiteres auf Jesus von Nazareth zu übertragen? Wie konnte man in aller Welt den Mut fassen, diese Grenzscheide zwischen Gott und Jesus so selbstverständlich und schlankweg zu überspringen? Diese Übertragung des Jahwenamens und seiner Geltung auf den Namen Jesu ist ja eine Tatsache von der allergrößten religionsgeschichtlichen Tragweite, man darf nicht an ihr vorübergehen als an einer Selbstverständlichkeit.

Auch wird man die Lösung des Rätsels nicht dadurch herbeiführen dürfen, daß man auf gewisse Stellen hinweist, an denen das alte Testament selbst auf Grund allerdings einer durchgehends falschen Erklärung bereits ein überweltliches Wesen neben Jahwe oder gar mehrere Personen in der Gottheit anzunehmen und zu fordern scheint. Eine Stelle, die hier vor allem in Betracht käme, wäre etwa der Ps. 110 mit seinem: „es sprach der Herr zu meinem Herrn." Denn von dieser Stelle läßt sich (im Vergleich mit den zahlreichen, hier später in Betracht kommenden, s. u.) nachweisen, daß sie sehr früh die Aufmerksamkeit der Christen auf sich gezogen und in ihrem Weissagungsbeweis eine Rolle gespielt habe. Schon die Theologie der Urgemeinde hat sich mit ihr beschäftigt, wie Mk. 12_{35-37}[1]) beweist, und hat aus ihr die Ablehnung des messianischen Ideals des Davidssohnes begründet. So könnte man also den κύριος-Christos aus der Übersetzung des alten Testaments herausgelesen haben.

Aber auch gegen diese Auskunft erheben sich die schwersten Bedenken. So geht die Entstehung eines lebendigen, volkstümlichen Glaubens

[1]) Mit der Verehrung des Kyrios im Kult hat diese Stelle noch nichts zu tun.

niemals vor sich; ihre Christus-Kyrios-Verehrung haben die alten Christen nicht aus mißdeuteten Stellen des alten Testaments herausgelesen. Auch würde sich von hier aus nicht erklären, wie die Beziehung des Titels κύριος auf Jesus nicht nur hier und da eingetreten ist, sondern die alte Beziehung auf den Gott des alten Testaments (Paulus beweist das) fast völlig verdrängt hat. Das Verhältnis ist vielmehr umzukehren: unmittelbar im Kult sich äußernde Frömmigkeit ist das erste, dann kommt die Schriftgelehrsamkeit hinzu.

Jesus mußte bereits praktisch die Herrenstellung im christlichen Kultus gewonnen haben, es mußte diese teilweise Kultübertragung von Gott auf Jesus im christlichen Gottesdienst stattgefunden haben, ehe man daran denken konnte, ihn als den zweiten κύριος im alten Testament zu finden oder gar ihn mit dem Jahwe-κύριος fast vollständig zu identifizieren.

Eine Meinung, über die sich diskutieren ließe, wäre etwa die, daß, nachdem einmal Jesus in der christlichen Gemeinde die entscheidende Stellung im Kultus bekommen habe, dann die griechische Bibel mit ihrer Unterscheidung von θεός und κύριος die zusammenfassende Formel für die neue Würdestellung Jesu den Christen geliefert habe. Das aber ist wiederum unwahrscheinlich angesichts der Tatsache, daß nach dem paulinischen Zeugnis Kyriostitel und Christuskult von vornherein in der intimsten und schlechthin selbstverständlichen Verbindung stehen. Übrigens hat man mit jener Auskunft bereits zugestanden, daß man von der Septuaginta her dem eigentlichen Rätsel und dem Hauptproblem nicht beikommen könne, wie nämlich jene eigentümliche Verdoppelung des Objektes des christlichen Kultus in dem Bekenntnis zu dem θεός und dem κύριος, dieser erstaunlichste Vorgang in der urchristlichen Religionsgeschichte, sich erklären lasse.

Und so werden wir gut tun, die griechische Bibel erst einmal bei Seite zu lassen[1], und die Frage zu stellen, ob sich nicht für beides miteinander, Christuskult und Kyriosname, religionsgeschichtliche Analogien finden lassen, die beides miteinder zu erklären oder wenigstens aufzuhellen imstande sein könnten.

Seit langem ist bereits hingewiesen auf die Analogie, die der

[1]) Vgl. hier auch H. Böhlig, Zum Begriff Kyrios bei Paulus. Böhlig weist S. 27 gut darauf hin, daß der Titel κύριος in der gesamten jüdischen Literatur zur Bezeichnung des Messias nicht vorkommt. Die von ihm erwähnte Ausnahme Testament Benjamin (Patriarchen XII) kommt nicht in Betracht, weil hier die christliche Bearbeitung evident ist (vgl. XI 2 Paulus: ἀγαπητὸς κυρίου).



Kyrioskult der Christen in dem römischen Zäsarenkult besitzt. In dem Zäsarenkult haben die Römer die Erbschaft des Orients angetreten [1]). Das Gefühl des Orientalen für den tiefen Abstand zwischen Regent und Untertan hat diesen Kult geschaffen; in Ägypten war seit uralter Zeit der Glaube lebendig, daß der König der Sohn oder die Inkarnation der höchsten Gottheit sei, die persische Religion verbreitete den Gedanken, daß der König im Besitz des göttlichen himmlischen Feuers (des Hvarenô) sei, das ihm Sieg und Herrschaft verlieh und sicherte. Alle diese Motive sind dann durch Alexander den Großen und seine Nachfolger mit anderen griechischer Herkunft verschmolzen. In Ägypten haben die Ptolemäer ein ganzes System der Regentenverehrung ausgebildet, so daß die Reihe der zu verehrenden Götter mit Alexander begann und dem gegenwärtigen Herrscher und seiner Gemahlin - Schwester abschloß. Die Seleuziden-Herrscher blieben in dem Anspruch auf göttliche Verehrung nicht zurück. Als dann nach den namenlosen Wirren, welche den Orient in den letzten Jahrhunderten betroffen hatten, die gewaltigen Gestalten der römischen Feldherren und Imperatoren im Osten erschienen, als Cäsar und dann vor allem Augustus aus dem gärenden Chaos der οἰκουμένη von neuem eine geordnete Welt gestalteten, und sich mit dem römischen Imperium der goldene Friede, Glück und Gedeihen auf die Völker der Erde herabsenkte, — da wandte der Orient die glühende religöse Verehrung den römischen Herrschern zu. Und es waren keineswegs Byzantinismus und servile Gesinnung die Triebfedern dieses Herrscherkultus. Wer das annimmt, hat wenig genug von diesem letzten Ausläufer der Religionsgeschichte, dem Kaiserkultus, begriffen. So oft auch jene Erscheinungen in der Begleitung sich eingestellt haben mögen, es hat die ehrliche Empfindung doch nicht gefehlt, es war ein wirkliches Aufbrechen religiöser Sehnsucht darin enthalten. Der kluge Kaiser Augustus wußte diese ihm entgegenschlagende religiöse Begeisterung geschickt zu benutzen und sie unter Wahrung der verschiedenen Eigentümlichkeiten des zurückhaltenden und dieses Glaubens ungewohnten Westens und des enthusiasmierten Ostens zu formen und zu gestalten. So bildete sich allmählich der Herrscherkult zu einer im religiösen Leben herrschenden Macht aus, ja geradezu zum Mittelpunkt der Religion der Spätantike, zum mindesten im Osten des römischen Reiches. In ihm

[1]) Zu den allgemeinen Ausführungen vgl. Wendland, Hellenist.-röm. Kultur² S. 123ff., 142ff., 149ff. und die dort angegebene Literatur. Harnack, Dogmengeschichte⁴ 137₁. Wilamowitz-Moellendorff, Gesch. d. griech. Religion, Jahrb. d. freien deutschen Hochstifts 1904. Deißmann, Licht vom Osten² 258ff.



reichten sich Staat und Religion zu einer unerhört engen Verbindung die Hand; der Staat in seiner Zusammenfassung in der Dea Roma und dem Divus Augustus bot sich selbst als das Objekt der religiösen Verehrung dar, als das einzige von festem und ehernem Bestand in dem flutenden Strom der Dinge und Ereignisse; er wachte und waltete in seinen Organen direkt über das Leben und Gedeihen der Religion. Und die Religion wird so unmittelbar wie niemals wieder eben Religion des Staates, sie umgibt den Staat und den Regenten, der an der Spitze des Staates steht, mit dem Nimbus der Göttlichkeit. Neue weittragende Ideen verwoben sich mit diesem Regentenkult, der Glaube an die den Menschen persönlich zugewandte rettende, alle Schäden und Gebrechen heilende Kraft der Gottheit, die sich in dem göttlichen Weltheiland, dem Imperator in irgend einer Weise inkarniert, die Idee von einer Rückkehr des goldenen Zeitalters, dem Ende der alten und dem Anfang einer neuen Weltzeit, die mit dem neuen Gott kommen sollte; die Überzeugung, daß man in dem Herrscher die ἐναργὴς ἐπιφάνεια (den Deus manifestus), die auf Erden sichtbar und greifbar gewordene Gottheit zu erblicken habe. — Das alles waren Momente, die eine starke Analogie zu der Formation des christlichen Kyriosglaubens zeigen, und wir werden in einem späteren Abschnitt noch nachzuweisen haben, wie in dieser Hinsicht befruchtende Einflüsse in die christliche Religion übergegangen sind.



Hier kommt es hauptsächlich darauf an, daß der Titel Kyrios in diesem Regentenkult eine dominierende Rolle hatte. Schon der Paean, den (nach Athenaios VI p 253) die Athener dem siegreichen Demetrios Poliorketes bei seinem Einzug gesungen haben sollen, und in welchem sie ihn als den leibhaftig gegenwärtigen Gott feiern, schloß mit den Worten: „Darum beten wir zu Dir: gib uns Frieden, denn Du bist der Herr“ [1]). Dann läßt sich in späterer Zeit der Titel namentlich für Ägypten in Verbindung mit dem Herrscherkult nachweisen [2]). Freilich auf der berühmten Inschrift von Rosette (196 v. Chr.) [3]) auf Ptolemaios Epiphanes findet sich das absolute κύριος nicht, wir finden den Titel nur in Verbindung mit charakteristischen Genitiven [4]). Aber für das

[1]) Sollte hier keine unmittelbare Überlieferung vorliegen, so ist der Paean doch für die Stimmung des Regentenkult außerordentlich wichtig.

[2]) Vgl. zum folgenden Deißmann, Licht v. Osten² S. 258 ff.

[3]) Dittenberger Orientis Gr. inscr. Nr. 90. Im Auszug auch bei Wendland a. a. O². S. 406—408.

[4]) κύριος βασιλειῶν, Herr der dreißigjährigen Periode. — Die erstere Wendung auch für Ptolemaeus IV. Philopator nachweisbar. Deißmann 265_4.

erste vorchristliche Jahrhundert fließen unsere Quellen bereits reichlicher. Auf einer Inschrift aus dem Jahre 62 v. Chr. heißt es mit Bezug auf Ptolemaios XIII: τοῦ κυρίου βασιλέος θεοῦ [1]), auf einer zweiten aus Alexandria 52 v. Chr. werden Ptolemaios und Kleopatra κύριοι θεοὶ μέγιστοι genannt [2]). Auch für die Könige des herodianischen Hauses ist der Titel Herr mehrfach nachweisbar [3]). Auf einer Inschrift von Abila in Syrien werden Tiberius und Livia die Herren Augusti genannt [4]). Unter Caligula, Claudius, Nero beginnen sich die Zeugnisse für den Titel κύριος zu mehren [5]). Wie fest diese Terminologie stand, beweist der Bericht des Josephus, daß die jüdischen Märtyrer hingerichtet werden, weil sie sich weigern, den Caesar Herr zu nennen [6]). Den Märtyrer Polykarp fragt der römische Statthalter, was es denn schlimmes bedeute Kyrios Caesar zu sagen [7])! Bereits unter Domitian scheint der Titel: „dominus et deus noster“ wenigstens halb offiziell in Geltung zu stehen [8]).

Ja auch das Wort κυριακός, das uns im Kyrioskult der Christen in den Wendungen κυριακὸν δεῖπνον, κυριακὴ ἡμέρα begegnet, ist, wie es scheint, in der Sprache des Regentenkultus vorgebildet. Schon auf einer ägyptischen Inschrift (Edikt des Präfekten Ti. Julius Alexander von Ägypten) vom 6. Juli 68 n. Chr. im Tempel von El Kargeh ist von kaiserlichen Finanzen (ταῖς κυριακαῖς ψήφοις) und kaiserlicher Kasse (τὸν κυριακὸν λόγον) die Rede [9]).

---

1) Dittenberger Or. Gr. Inscr. Nr. 186.

2) Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1902 S. 1096.

3) Deißmann S. 266₁.

4) Dittenberger Nr. 606.

5) Deißmann S. 266. Deißmann macht darauf aufmerksam, daß unter Nero der Titel zum ersten Mal auch in Griechenland (Akraiphiai in Boeotien) begegnet. Dittenberger, Sylloge² No. 376. Vgl. dazu die Selbstverständlichkeit, mit der Festus Apg. 25₂₆ von Nero als ὁ κύριος redet.

6) Bellum VII 10, § 418f. (hier allerdings die Formeln Καίσαρα δεσπότην ὁμολογεῖν, ἐξονομάζειν).

7) Martyr. Polyk. 8₂.

8) Sueton Vita Domit. 13. — Erst Aurelian hat freilich sich offiziell als dominus ac deus proklamiert. Wendland a. a. O. 150. — Deißmann S. 267₆ macht darauf aufmerksam, daß seit Domitian auch der Titel „unser Herr“ erscheint.

9) Dittenberger Nr. 669 vgl. dazu Deißmann L. O. 269₃.₄. Spätere Zeugnisse Deißmann, Neue Bibelstudien S. 44. Deißmann, S. 271 zieht auch die Sitte, dem Kaiser einen bestimmten Monatstag (oder Monatstage?) mit Namen „Sebaste“ zu widmen, heran. „Je mehr ich aber diese Einzelheit in den Zusammenhang des großen Themas „Christus und die Cäsaren“ stelle, um so mehr rechne ich mit der Möglichkeit, daß die Auszeichnung des urchristlichen Herrntages mit bewußten Kontrastempfindungen gegen den Cäsarenkult und seinen Kaisertag zusammenhängt.“

Es wäre aber nach alledem trotz aller sachlichen und sprachlichen Analogien ein verfehltes und vorschnelles Urteil, wenn wir den christlichen Kyrioskultus und seine Entstehung in unmittelbare Verbindung mit dem Zäsarenkultus bringen wollten. In der Zeit und in den Gegenden, in welchen der Kyrios-Jesus-Kultus entstand, wird der Regentenkult schwerlich schon eine so dominierende Rolle gehabt haben, daß man etwa annehmen dürfte, die Verehrung Jesu als des Herrn sei in bewußtem Gegensatz gegen jenen enstanden.

Und wenn wir genauer zusehen, ist der orientalische Regenten-Kyrios-Kult nur eine Teilerscheinung in einem viel umfassenderen Zusammenhang. Um das zu erkennen, stellen wir nunmehr die Frage nach der Verbreitung des religiösen Terminus κύριος in der hellenistischen Kultur. Bei dieser Untersuchung ergibt sich allerdings zunächst ein charakteristisches negatives Resultat. Der Titel κύριος hat auf speziell griechischem Boden, in nationaler griechischer Religion kaum eine nennenswerte Rolle gespielt. Das zeigt sich [1]) sowohl in der Literatur, wo die Bezeichnungen δεσπότης, δεσπότις, δέσποινα viel häufiger (namentlich in der Poesie, seltener bei den Prosaschriftstellern) begegnen, als auch hinsichtlich der inschriftlichen Bezeugung. Hier findet sich allerdings κύριος, κυρία häufiger (häufiger als δεσπότης usw.). Aber wenn wir genauer zuschauen, hat es damit seine eigene Bewandtnis. Denn wir können im allgemeinen die Behauptung wagen, daß, wo immer auf Inschriften auch eine scheinbar griechische Gottheit mit jenem Titel bezeichnet wird, entweder ein fremder (orientalischer) Gott sich hinter der griechischen Gestalt birgt oder doch wenigstens Einflüsse fremder Herkunft sich geltend machen.

Für Zeus [2]) findet sich z.B. der Beiname κύριος wesentlich in Thracien und Syrien; wenn ferner Apollo in einer Inschrift in Komana (Kappadozien), Helios in Galatien mit diesem Titel bezeichnet wird, so können wir sicher sein, daß sich hinter beiden irgend eine orientalische Sonnengottheit birgt. So ist die Kyria Athena im Ostjordanland die arabische Allât, so der eben dort nachweisbare Kyrios Dionysos der arabische Dusares. Es kann auch nicht Wunder nehmen, daß gerade bei Gottheiten, die erst in der späteren hellenistischen Religion zu weiterer Verbreitung und

[1]) Vgl. die ausgezeichnete Zusammenstellung des Materials in Roschers mythologischem Lexikon s. v. Kyrios von Drexler. Nur ist hier nirgends der Versuch gemacht, das Aufkommen des Kyriostitels zeitlich zu umgrenzen.

[2]) Die Nachweise, wo sie nicht ausdrücklich angegeben, s. in dem Art. bei Roscher; dort ist das Material alphabetisch nach den Götternamen geordnet.

allgemeinerer Verehrung kommen, so bei Hekate und Asklepios, sich der Kyrios-Titel findet [1]).

Es lassen sich besonders drei Enclaven für den Gebrauch des Terminus nachweisen: Kleinasien, Ägypten und Syrien. Über Kleinasien können wir als hier nicht so sehr in Betracht kommend, kurz hinweggehen. Es mag nur erwähnt werden, daß die Artemis von Ephesus diese Anrede bekommt, und vor allem, daß der Titel im Kultus der „Magna Mater" (Kybele) und des Zeus Sabazios üblich gewesen zu sein scheint [2]).

In Ägypten entspricht der Titel κύριος (ägyptisch etwa Neb) nicht altem einheimischem Gebrauch [3]). Natürlich ist auch hier ein großer Unterschied zwischen κύριος mit dem Genitiv und dem absoluten κύριος [4]). Der letztere Gebrauch läßt sich, soweit ich sehe, erst für das erste vorchristliche Jahrhundert belegen. Vor allem besitzen wir als Zeugnisse für die Anrufung der Isis als κυρία eine ganze Reihe von Inschriften aus Philae aus der letzten Ptolemäerzeit, deren älteste aus der Regierungszeit des Ptolemaeus Alexander stammt [5]). Zur Isis von Philae stellt sich der Hermes-Thoth von Pselkis in Nubien mit zahlreichen Inschriften, freilich erst aus der Zeit der römischen Kaiser, deren älteste, soweit ich sehe, aus der Zeit des Tiberius (33 n. Chr.) stammt [6]). Auch diese Beobachtung ist wichtig, denn dem Kyrios-

---

[1]) Vgl. z. B. auch Londoner Zauberpapyrus CXXI. 706 κύριε Ἀσκλῆπιε, 934. 937 κυρία Σελήνη (Wessely Denkschr. der Akademie, Wien 1893. S. 44. 51). κυρία Ἑκάτη großer Pariser Zauberpapyrus 1432 vgl. 2499. 2502.

[2]) Belege bei Cumont, Les Mystères de Sabazius et le Judaisme (Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres 1906 p. 63 ff. Separatdruck S. 6. Vor allem wichtig Servius, ad Aeneid. III 113 (=Varro!): Dominam proprie matrem Deum dici. Für Sabazios die Inschrift: θεᾶς Ἰδείας μεγάλης μητρὸς Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ κυρίῳ Σαβαζίῳ ἁγίῳ (Roscher l. c., Sp. 1762). Cumont möchte in diesen und anderen Epitheta eventuell jüdischen Einfluß erblicken. Es liegen aber hier viel umfassendere Zuhammenhänge vor.

[3]) Nach Mitteilung meines Kollegen Sethe.

[4]) Vgl. z. B. in der bekannten Inschrift von Rosette κύριος τῶν βασιλειῶν, κύριος τῆς τριακονταετηρίδος.

[5]) C. I. Gr. 4897 (99—90 v. Chr.). Der Text der Inschrift ist nicht gesichert. Doch scheint sich (s. auch den Anhang des Corpus) mehrfach wiederholtes παρὰ τῇ κυρίᾳ Ἴσιδι feststellen zu lassen. Dann folgen eine ganze Reihe von Zeugnissen 4897 b (vor 72 v. Chr.): ἥκω πρὸς τὴν κυρίαν Ἶσιν. 4898 (69 v. Chr.). 4899 (55—52). 4904 (Ptolemaios Auletes?). 4905. 4917 (vor 73 v. Chr.). 4931—32 (25 v. Chr.). 4939 (Augustus ?). 4940 (22 n. Chr.). Ferner im Nachtrag des Bandes: 4897 c (vor 71?; vgl. 4897 d. e. f.). 4930 b (vor 71): τὴν μεγίστην θεὰν κυρίαν σώτειραν Ἶσιν.

[6]) C. I. Gr. 5101 (vgl. außerdem 5080. 5082. 5088. 5092. 5093. 5095. 5101. 5105. 5108 c. d.). Der Hermes von Pselkis entspricht dem Thoth von Pnubs,

Namen für Hermes werden wir gerade in der hellenistischen-ägyptischen Literatur wiederbegegnen. Auch für den Gott von Koptos Min-Pan läßt sich schon aus dem Jahre 14 n. Chr. eine Inschrift mit dem Titel nachweisen [1]). Demgegenüber kann es nur auf Zufall beruhen, wenn der mit Isis im Kult so eng verbundene Serapis für uns erst auf späteren Inschriften, soweit ich sehe erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, auf Inschriften oder Papyri als κύριος erscheint. Besonders wichtig für unsere Zusammenhänge sind die beiden Papyruszeugnisse: ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ und ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιος Πτολεμαίου διπνῆσαι παρ' αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος [2]). Daß für Osiris [3]) sich so gut wie gar keine Belege finden, erklärt sich wohl hinreichend aus der Tatsache, daß Serapis im Diadochenzeitalter den Osiris aus dem praktischen Kultus stark zu verdrängen beginnt [4]).

So wird Plutarch in seiner Schrift de Iside et Osiride den allgemeinen Tatbestand des religiösen Sprachgebrauchs richtig wiedergeben, wenn er wieder und wieder Osiris und Isis mit der Bezeichnung κύριος und κυρία einführt [5]).

Überhaupt wird man für Ägypten urteilen dürfen, daß das absolute ὁ κύριος in Beziehung auf Göttergestalten genau so früh und noch etwas

dessen Name Παῦτνουφις (Παότνουφις) auf zwei dieser Inschriften 5087. 5096. vielleicht ebenfalls mit κύριος erscheint.

1) C. I. Gr. 4716 d^1 (vgl. $d^{18.19}$): παρὰ τῷ κυρίῳ Πανί.

2) Oxyrynchus Pap. I 110. III 523 (aus dem 2. nachchr. Jahrh.). Brief des Soldaten Apion bei Deißmann L. O. 122_6; Brief des Antonis Longos an seine Mutter ebend. 128_5 (beide aus d. 2. nachchristl. Jahrh.). Inschriften: C. I. Gr. 4684 (Alexandria, undatiert). 3163. (Smyrna 211 n. Chr.). 5115. (Nubien 232 n. Chr. vgl. 5110). — παρὰ τοῦ κυρίου Σεράπιδος τοῦ ἐν Ἀβύτου Inschr. v. Abydos 2. Jahrh. n. Chr.? (Preisigke, Sammelbuch griech. Urkunden 1913 I. Heft Nr. 171).

3) In Roschers Lexikon ist nur auf den Pariser Zauberpapyrus 2355 f. hingewiesen.

4) Sonst erwähne ich etwa noch die Inschriften τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίῳ (24 v. Chr., auf Soknopaiu-Nesos im Faijûm. Dittenberger Or. Gr. Inscr. 655). — κύριος Βησᾶς (Preisigke Nr. 1065. 1066. 1068. 1069). Die Inschrift von Dababiyeh: τῶν κυρίων θεῶν Πριώτου θεοῦ μεγίστου καὶ Ὡρεγέβθιος καὶ Ἴσιδος Ῥεσακέμεως (232 n. Chr. Preisigke 239). — παρὰ τ. κυρ. Θ. Ἀσκληπιῷ καὶ Ἀμενώθῃ καὶ Ὑγιείᾳ (ib. 159). παρὰ τοὺς κυρίους (!) Ἀνούβις θεούς (ib. 240. 212 n. Chr.).

5) K. 6 (Osiris) τοῦ κυρίου καὶ βασιλέως ἐφορῶντος. 10 τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν. K. 12 ὁ πάντων κύριος (vgl. μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης). K. 35 πάσης ὑγρᾶς φύσεως κύριος καὶ ἀρχηγός. K. 49 ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὄσιρίς ἐστιν. K. 40 (Isis) ἡ κυρία τῆς γῆς θεός u. ö.

früher nachweisbar ist als dessen Gebrauch im Herrscherkult. Damit wäre zugleich nachgewiesen, daß man κύριος als Bezeichnung im Herrscherkult als einen Einzelfall des allgemeinen religiösen Gebrauchs, die Götter κύριοι zu nennen, zu betrachten hat. Und somit sind nun auch die oben beigebrachten Zeugnisse aus dem Regentenkult als Zeugnisse für diesen allgemeinen Gebrauch zu verwenden.

Schwieriger ist es, eine Altersbestimmung für das Vorkommen des griechischen Kyriostitels in Syrien und seiner Umgebung zu gewinnen. Doch wird man doch wohl a priori schließen dürfen, daß gerade hier der Gebrauch frühzeitig verbreitet gewesen sein wird. Hier sind ja die Lokalgottheiten der verschiedenen Orte in ausgesprochener Weise die Herren der Stämme und der Gaue. Ich erinnere kurz an die semitischen Bezeichnungen Baal, Adon (von Byblos), Mar, Mar'Olam, auch an das phönizische Baalsamin (bei Philo von Byblos = κύριος τῶν οὐρανῶν). Die griechische Inschriftenüberlieferung spiegelt diesen Tatbestand wider.

So ist es nur natürlich, daß vor allem die große syrische Göttin, die Atargatis von Hieropolis, den Titel κυρία bekommt. Auf einer Inschrift von Kefr Havar [1]) nennt sich ein Lukios, der sich seiner Bettelfahrten zu Ehren seiner Göttin der Θεᾶ Συρία Ἱεραπολιτῶν rühmt, den δοῦλος der Göttin πεμφθεὶς ὑπὸ τῆς κυρίας [Ἀ]ταρ[χ]άτη[ς]. In der Batanaia, Trachonitis [2]), Auranitis begegnen wir an einer ganzen Reihe von Orten der arabischen Allât als der κυρία Athena. Dazu gesellt sich Marnas auf einer Inschrift von Kanatha [3]); Zeus in der Batanaia und Auranitis [4]) auch in Damaskus [5]). Kronos bekommt auf einer Inschrift von Abila (aus der Zeit des Tiberius) den Titel κύριος [6]).

---

[1]) Ch. Fossey, Inscr. de Syrie (Bulletin de correspond. hellén. XXI 1897 p. 60).

[2]) Batanaia: Lebas Waddington III 2203 a b (Tharba). 2216 (Nela). 2345 (Kanatha). Trachonitis: 2453 (Dama). 2461 (Harrân). — Vgl. noch in der Batanaia Ἀρτέμιδι τῇ κυρίᾳ (vielleicht die einheimische Mondgöttin, die doppeltgehörnte Astarte): Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[4] II S. 46f.

[3]) Lebas Waddington III 2412g: Διὶ Μάρνᾳ τῷ κυρίῳ.

[4]) Waddington III 2288. 2290 (C. I. Gr. 4625). 2413b (C. I. Gr. 4558). Ich mache noch auf die interessante Inschrift (Ma'ad bei Byblos, Renan, Mission d. Phénicie p. 242) aufmerksam: τῷ κυρίῳ Διὶ κὲ κυ[ρί]ῳ Οαου (?) [Σέλ]ευκος [Θε]οῦ Σατρά[που] ἱερεὺς ἐποίησε.

[5]) Waddington III 1879 (C. I. Gr. 4513.).

[6]) Dittenberger 606, vgl. Deißmann 256, dieselbe Inschrift, auf der Tiberius und Livia als die κύριοι Σεβαστοί erwähnt werden, s. o. S. 112₄. Ebenso heißt

Auch Dionysos Dusares[1]) und der Baal Markod[2]) erscheinen in dieser Reihe von Göttern, die den ehrenden Beinamen erhalten.

In das Gebiet der syrischen Religionsmischung[3]) gehören endlich einige bedeutsame Beobachtungen, die uns die Überlieferung der Kirchenväter über gnostische Sekten zu machen gestattet. Hippolyt berichtet von den Anhängern des Simon Magus, daß sie den Simon in der Gestalt des Zeus, die Helena in der Gestalt der Athene verehrten, τὸν μὲν καλοῦντες κύριον, τὴν δὲ κυρίαν[4]). Diese sehr interessante Notiz wird durch die Darstellung der pseudoklementinischen Homilien ausdrücklich bestätigt[5]).

Dieselbe Erscheinung wiederholt sich bemerkenswerter Weise nach dem ausdrücklichen Bericht des Irenaeus bei den Valentinianern. Irenaeus nimmt daran Anstoß[6]), daß diese der Sophia Achamoth ausdrücklich den Titel κυρία vorbehalten, während sie Jesus nicht κύριος, sondern nur σωτήρ nennen[7]). Die Verehrung der Achamoth bei den Valentinianern aber geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf syrische Gnosis zurück.

Während die Gnosis in ihren Grundlagen ihre Ausbildung auf

---

der dem Kronos entsprechende nordafrikanische Saturnus Deus Dominus (Berliner philolog. Wochenschr. XXI Sp. 475).

[1]) Waddington III 2309 (C. I. Gr. 4617) προνόιᾳ κυρίου κτίστου Διονύσου (171 n. Chr.).

[2]) Mitteil. d. D. A. Instituts, Athen X 1885 S. 168f.: κυρίῳ Γενναίῳ Βαλμαρκῶδι.

[3]) Erwähnt mag noch werden, daß in der sogenannten „Mithrasliturgie" Helios als κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς erscheint (Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 10_{30}), während der höchste Gott Mithras von dem vor ihm erscheinenden Mysten mit κύριε angeredet wird. — Tiridates redet bei Diocassius II p. 253 den Nero an: „Ich bin dein Knecht, mein Herr, ich bin zu dir mein Gott gekommen, um dich anzubeten, wie auch den Mithras."

[4]) Hippolyt, Ref. VI 20. Vgl. bereits Irenaeus I 23_{4}. Doch wird hier die Benennung mit κύριος, κυρία nicht erwähnt.

[5]) II 25: Ἑλένην κυρίαν οὖσαν ὡς παμμήτορα, οὐσίαν καὶ σοφίαν. XVIII 12 (Petrus, die Lehre Simons wiedergebend) ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως ἔτι τε καὶ τῆς κυρίας λεγομένης.

[6]) Adv. haeres. I 1_{3}; 5_{3} (Sie nennen die Μήτηρ: Ὀγδοάδα καὶ Σοφίαν καὶ Γῆν καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἅγιον Πνεῦμα καὶ Κύριον ἀρσενικῶς. —

[7]) Vortrefflich hat Dölger (Ἰχθύς, Römische Quartalschrift Supplem. 17 S. 409f.) darauf hingewiesen, daß dieser Angabe nicht nur der Tatbestand im Brief des Ptolemaeus an die Flora (ὁ σωτήρ elfmal: vgl. schon Harnack, Mission u. Ausbreitung d. Christent. I^3 89_{3}), sondern auch im Kommentar des Herakleon entspricht. — Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang endlich noch die Notiz über die Basilidianer bei Theodoret Haer. fab. I 4 τὸν δὲ σωτῆρα καὶ κύριον Καυλακαύαν ὀνομάζουσι (Hilgenfeld, Ketzergesch. 197 Anm. 319).

dem Gebiet des religiösen Synkretismus in Syrien erhalten hat, ist die weitverzweigte synkretistische Literatur, die unter dem Namen des Hermes geht spezifisch ägyptischen Ursprungs, und auch hier tritt uns der religiöse Kyrios-Titel in überraschender Häufigkeit entgegen. σὺ πάτερ, σὺ ὁ κύριος, σὺ ὁ Νοῦς, — so spricht hier der Myste auf dem Höhepunkt des Mysteriums im Weihegebet (XIII 21)[1].

Der Überblick zeigt, daß der Titel κύριος ein religionsgeschichtliches Gebiet umspannt, das sich noch ziemlich genau umgrenzen läßt. Er ist von Osten her in die hellenistisch-römische Religion eingedrungen, Syrien und Ägypten sind seine eigentlichen Heimatsgebiete. Daß er in der ägyptisch-römischen Regentenverehrung die Hauptrolle spielt, ist nur eine Teilerscheinung in diesem allgemeinen Zusammenhang. Ja in diesen Zusammenhang rückt jetzt auch die griechische Übersetzung des alten Testaments mit ihrer Wiedergabe des Jahwenamens durch κύριος ein. Die Übersetzung ist eben auf einem Boden entstanden, auf dem diese allerallgemeinste Gottesbezeichnung (neben θεός) üblich war und verstanden wurde. So bekannte sich das Judentum mit seiner Bibel zu dem κύριος, dem es allein Verehrung zollte[2].

Wir machen aber noch eine zweite wichtigere Beobachtung. Es scheint, als ob der Titel κύριος besonders den Gottheiten gegeben wurde, die im Mittelpunkt des Kultus der betreffenden Gemeinschaft standen. So ist es kaum ein Zufall, daß diejenigen Gottheiten, in deren Verehrung sich die spätägyptische Religion gleichsam konzentrierte, deren Kultus auch in der Oikumene als das Charakteristikum der ägyptischen Frömmigkeit galt, vor allen andern Gottheiten den Titel κύριος an sich ziehen: Osiris, Isis, Serapis. Jener syrische „Bettelmönch" redet schlankweg von seiner Kyria (Atargatis), der zu Ehren er seine Bettelfahrten unternimmt. Besonders schlagend aber sind hier die Analogien der gnostischen Sekten. Die Simonianer sammeln sich um den κύριος Simon und die κυρία Helena. Die Valentinianer verehren die Sophia

[1]) Vgl. V 2: εὔξαι πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ πατρὶ καὶ μόνῳ καὶ ἑνὶ ..... ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος. — Asklepios (Ps. Apulejus) 8 (p. 43₃): dominus et omnium conformator. 22 (p. 58₉): deus pater et dominus. 26 (63₁₆): dominus et pater, deus primipotens (vgl. K. 23 p. 60₁₁, 29 p. 67₁₂ u. ö.). — Stobaios (eklog. I 744) ὁ μὲν κύριος καὶ πάντων δημιουργός. Κόρη Κόσμου ebend. p. 944: τῶν ὅλων κύριον καὶ θεόν. 996: κυρία μήτερ = Isis. — Vgl. ὁ κύριος ἡμῶν Ἑρμῆς in einem Horoskop aus dem ersten Jahr des Kaisers Antoninus bei Reitzenstein, Poimandres 119.

[2]) Es ist beachtenswert, daß Josephus diesem Sprachgebrauch nicht folgt, und den Titel κύριος fast nie gebraucht. (Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott; Beitr. z. Förd. d. Theol. XIV. 1 S. 9f.)

Achamoth und nicht Jesus als ihren Kyrios. Dem entspricht die Tatsache, daß, wie sich deutlich nachweisen läßt, fast der gesamte sakramentale Kultus dieser Gnostiker in Beziehung zur Achamoth (resp. zur Μήτηρ, die Verdoppelung der himmlischen Μήτηρ und der gefallenen Achamoth hat sich erst später eingestellt) steht[1]. Die Achamoth (Μήτηρ) ist eben die Kultheroine der Valentinianer resp. der älteren Gnostiker, deren Kult diese übernahmen. Daher ist sie κύριος. — Und ebenso sammeln sich die hermetischen Sekten, auf welche die hermetischen Schriften zurückzuführen sind, um die Verehrung des Kyrios-Nus-Hermes.

In dieser Atmosphäre ist das antiochenische Christentum und das der übrigen urchristlich hellenistischen Gemeinden geworden und gewachsen. In diesem Milieu hat sich die junge christliche Religion als Christuskultus gestaltet, und aus dieser Umgebung hat man denn auch für die dominierende Stellung Jesu im Gottesdienst die zusammenfassende Formel κύριος herübergenommen. Das hat niemand erdacht und kein Theologe gemacht, den Titel hat man nicht aus dem heiligen Buch des alten Testaments herausgelesen; man hätte eine derartige direkte Übertragung dieses heiligen Namens des allmächtigen Gottes — doch eigentlich beinahe schon eine Vergottung Jesu — kaum ohne weiteres gewagt. — Derartige Vorgänge vollziehen sich im Unbewußten, in der unkontrollierbaren Tiefe der Gesamtpsyche einer Gemeinde; das gab sich von selbst, es lag gleichsam in der Luft, daß die ersten hellenistischen Christengemeinden ihrem Kultheros den Titel κύριος gaben. Wie die Übersetzer des alten Testaments den in der orientalischen Welt weithin gebräuchlichen Kyriostitel einfach auf den heiligen Gott des israelitischen Volkes anwandten, um ihn als den κύριος κατ' ἐξοχήν aller Welt darzustellen, wie die beinahe gleichzeitigen gnostischen Sekten sich sammeln um den κύριος Simon, die κυρία Helena, die κυρία Μήτηρ, den κύριος Νοῦς-Hermes, wie die ägyptische Religion sich konzentriert im Kultus der Herren Osiris, Isis, Serapis, so faßt sich das junge Christentum im Kultus des Herrn Jesus zusammen. „Und wenn es denn sogenannte Götter gibt, sei es im Himmel, sei es auf der Erde, wie es denn viele Götter und viele Herren gibt, so haben wir einen Gott den Vater... und einen Herrn Jesus Christus" (I. Kor. 8$_5$ f.). Mit diesen Worten drückt der Apostel Paulus selbst sein Siegel unter diesen ganzen Zusammenhang. Den vielen Herren der hellenistischen Kulte hat die junge

[1] Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 63 ff.



christliche Religion mit einer bisher unerhörten Einseitigkeit und mit kühnem Trotz den einen Kyrios Jesus Christus gegenüberstellt. Kyriosglaube und Kyrioskult stellen diejenige Form des Christentums dar, welche es auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit angenommen hat. Und wenn Paulus die Stellung des θεός und des κύριος in der christlichen Gemeinde mit derjenigen der πολλοὶ θεοί und πολλοὶ κύριοι in den heidnischen Religionen parallelisiert, so sind die Zusammenhänge besonders greifbar und deutlich. Denn indem der Apostel mit Hilfe des Kyriosbegriffes seinen Herren einerseits direkt auf Gottes Seite stellt und ihn andrerseits doch in bestimmter Weise unterordnet, glaubt er für diese Abstufung und Differenzierung innerhalb der göttlichen Wesenheit Analogien im hellenistischen Kult vorzufinden [1]), und ist überzeugt, auf diesem Boden mit seinem Bekenntnis: εἷς θεός—εἷς κύριος verstanden zu werden.

So wird es nunmehr auch klar, daß es kein Zufall war, daß wir dem Titel Kyrios auf palästinensischem Boden in der evangelischen Überlieferung nicht begegneten. Hier wäre eine derartige Entwickelung nicht möglich gewesen. Dieses Einrücken Jesu in das Zentrum des Kultus einer gläubigen Gemeinde, diese merkwürdige Verdoppelung des Objektes der gottesdienstlichen Verehrung ist erst in einer Umgebung denkbar, in welcher der alttestamentliche Monotheismus nicht mehr mit absoluter Sicherheit und Unbedingtheit herrschte.

Man könnte ja versuchen, an diesem Punkte etwaigen jüdischen Engelkult als eine vorbildliche Analogie für den Christuskult der ersten Christengemeinden heranzuziehen [2]). Aber wenigstens für das palästinensische Milieu dürfte dieser Versuch sich als unmöglich erweisen. Was sich für die ältere Zeit auf genuin jüdischem Gebiet in dieser Beziehung nachweisen läßt, das beschränkt sich auf den Glauben an Engel als Gebetsvermittler. Derartiges ist vielleicht schon Hiob 5_{1} 33_{23} angedeutet. Im Tobitbuch (Cod. B) werden die sieben Erzengel ausdrücklich als Gebetsvermittler charakterisiert [3]). Ein wirkliches Gebet zu den Engeln (Michael und Gabriel) verbietet der jerusalemische Talmud (Berachoth IX 13 a). Engel-

[1]) Es ist übrigens nicht ganz deutlich, woran der Apostel gedacht haben mag, wenn er den Wertunterschied der Begriffe θεός und κύριος als bekannt voraussetzt. Ob er dabei einen Gegensatz zwischen den griechischen θεοί und den orientalischen κύριοι empfand und in der Unterordnung der letzteren unter die ersteren griechischem Urteil folgte? Oder ob er κύριοι im Auge hatte, die wie etwa Adonis, Attis, Dionysos, auch Isis-Osiris als zuhöchst-verehrte Kultgottheiten doch ihrerseits unter höheren Göttern standen?

[2]) Vgl. zum Folgenden den Stoff bei W. Lueken, Michael. 1898.

[3]) Tob. 12_{15} vgl. 12_{12}. Aeth. Henoch. 9_{3}ff. 15_{2} 40_{6} 47_{1}f. 104_{1} — noch mehr Material bei Lueken S. 7.

verehrung (Engelbilder) bekämpfen Midrasch Mechilta und jerusalemischer Targum in der Auslegung zu Exod. 20₂₃; Opfer an Michael (!) wie an Sonne, Mond und Sterne einige andere Stellen im Talmud[1]). Die wiederholten Verbote beweisen wohl das Vorhandensein derartiger religiöser Mißbräuche. Aber es handelt sich hier doch um eine spätere Zeit. Und zugleich sieht man, daß das offizielle Judentum eigentliche Engelverehrung ständig als einen Mißbrauch abgelehnt hat. Die allgemeinen Angaben über jüdische Engelverehrung bei dem Apologeten Aristides (XIV 4) und dem Kerygma des Petrus (Clemens Alex. Stromat. VI 5, 41) sind, wie aus der Aristidesstelle deutlich hervorgeht, nur eine unbefugte Konsequenzmacherei aus der Heiligung der Sabbate, Neumonde und sonstiger Festtage im jüdischen Kultus[2]).

Stärker fallen die Hindeutungen, die wir im neuen Testament finden, für die Annahme einer gewissen Verbreitung des Engelkultus ins Gewicht. Deutlich wird in der Apokalypse gegen Engelanbetung polemisiert[3]), häretischer (judenchristlich-gnostischer) Engelkult wird im Kolosserbrief[4]) bekämpft; in denselben Zusammenhang gehört es vielleicht, wenn der Hebräerbrief sich in den ersten Kapiteln bemüht, die Erhabenheit Christi über die Engel nachzuweisen[5]). Aber von hier aus ist kein Rückschluß auf palästinensisches Judentum (und Urchristentum), sondern eventuell nur auf gewisse (häretische) Strömungen im Judentum der Diaspora gestattet. Und auch zur Erklärung des Kyrioskultus der hellenistischen Gemeinden wird man eine solche vermutungsweise konstatierte jüdische Engelverehrung kaum heranziehen können. Die Konzentration der Religion in der Verehrung des einen Kyrios ist doch noch etwas ganz anderes als gelegentliche Anrufung und Verehrung jüdischer Engel. Immerhin mag man in den hier und da vorhandenen Spuren des Engelkultus innerhalb der jüdischen Diaspora eine gewisse Analogie mit Recht erblicken. Es handelt sich eben hüben und drüben um eine gewisse Erweichung und Verschleierung des alttestamentlichen Monotheismus.

* * *

IV. Mit dieser Erfassung Jesu als des Kyrios hängen weitere Konsequenzen zusammen. Es wurde oben bestritten, daß man in den hellenistischen Urgemeinden den Titel κύριος aus dem alten Testament herausgelesen habe. Er hat sicher seine eigenen Wurzeln. Aber nachdem einmal diese Bezeichnung für Christus sich eingebürgert hatte, las man

[1]) Aboda Sara 42b, Chullin 40a, sämtliche Stellen bei Lueken S. 6, 7. — Engellitaneien aus ganz später Zeit, vgl. dort S. 11b.

[2]) Ebenso werden die Notizen des Celsus zu beurteilen sein (Origenes I 26, V 6). Origenes nimmt mit Recht die Juden in Schutz: οὐκ Ἰουδαικὸν μὲν τὸ τοιοῦτον, παραβατικὸν δὲ Ἰουδαισμοῦ ἐστιν V. 8.

[3]) Apk. 19₁₀f. 22₈, dazu vgl. Ascens. Jesaiae VII 21. — Charakteristisch ist VIII 4f. die Ablehnung des κύριος-Titels von seiten des Engels: ego non sum dominus tuus, sed socius tuus sum. Weitere Parallelen bei Lueken 63₁.

[4]) 2₁₈f. ₂₃ vgl. 2₈ ₁₅.

[5]) Verteidigung der Engelverehrung liegt vielleicht Jud. ₈—₁₀, II. Pt. 2₁₀f. vor.

sie natürlich in das A. Test. hinein und bezog den heiligen Gottesnamen auf Jesus von Nazareth. So nur wird dieser merkwürdige Vorgang völlig deutlich und verständlich. Und nun wiederum steigerte diese Deutung des alten Testaments die Kyriosverehrung, ja sie führte dazu, daß sich hier alle Grenzlinien zwischen dem alttestamentlichen Gott und dem Christus allmählich zu verwischen beginnen.

Schon Paulus[1]) liefert uns hier eine Fülle von Beispielen. Er kennt bereits die Beziehung der Joelstelle „jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden" auf Christus[2]). Der Terminus für die Christen: οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (s. o.) mag dorther stammen. Das Wort des Deuterojesaia (40_{13}): τίς ἔγνω νοῦν κυρίου ... ὃς συμβιβᾷ αὐτόν, bezieht Paulus Rö. 11_{34} auf Gott, dagegen I. Kor. 2_{16} sichtbar und deutlich auf Christus. Noch bedeutsamer ist es, daß er das große Bekenntnis: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, beugen soll sich mir jegliches Knie und jegliche Zunge Gott[3]) bekennen" (Jes. 45_{23}), das er Rö. 14_{11} auf Gott bezieht, in der großen Stelle des Philipperbriefes zur Charakterisierung der neuen Herrenstellung Jesu Christi verwendet. Auch das Wort, in dem sich alttestamentliche Frömmigkeit so einfach und klassisch ausspricht: „Wer sich rühmen will, rühme sich des Herrn" (Jer. 9_{23} f.), wird von ihm zweimal schlankweg auf Christus übertragen (I. Kor. 1_{31} II. Kor. 10_{17})[4]). So kann denn Paulus auch bereits den κύριος im alten Testament finden, wo er will. Schon bei ihm findet sich die folgenreiche Idee, daß Christus über dem Geschicke des Volkes Israel schon in seiner Vergangenheit gewaltet hat. Er ist der wunderbare nachfolgende Fels, der das Volk durch die Wüste begleitet (I. Kor. 10_4). Zu ihm hat sich Moses gewandt, wenn er zum Heiligtum ging und die Hülle ablegte (II. Kor. 3_{13}ff.). Damit hängt denn auch wahrscheinlich das Theologumenon zusammen, daß Christus die vermittelnde Ursache war, durch welche Gott die Welt geschaffen hat (I. Kor. 8_6). Auch in allen diesen Ausdeutungen des alten Testaments ist Paulus schwerlich vorangegangen. Er ist nur einer Deutung des alten Testaments gefolgt, die sich naturgemäß einstellen mußte, wenn die Beziehung des Titels κύριος auf Jesus einmal feststand.

[1]) Auf die Bedeutung des Psalms 110 mit seinem doppelten κύριος ist bereits oben S. 108 hingewiesen. Paulus zeigt I. Kor. 15_{25} Vertrautheit mit dieser Stelle.

[2]) Rö. 10_{13} vgl. Apg. 2_{21}.

[3]) LXX א liest τὸν κύριον.

[4]) Vielleicht ist auch I. Kor. 10_{26} (τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς) der κύριος auf Jesus zu beziehen. — Gesichert ist diese Beziehung nach dem Zusammenhang wiederum II. Kor. 3_{16}: ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα (Ex. 34_{34}). Vgl. II. Thess. 2_8 f.

Und noch eine weitere Konsequenz verbindet sich mit dieser Zuweisung der Herrenstellung an Jesus. In seiner Würdestellung als Herr ist Jesus auch das Objekt des christlichen Glaubens geworden. Es ist wiederum eine der bedeutsamsten Beobachtungen, daß sich der Begriff Glaube an Jesus (Christus) im eigentlichen religiösen Sinn in der älteren Evangelium-überlieferung noch gar nicht findet, und nur an einigen Stellen von erkennbar jüngerer Herkunft einzudringen beginnt[1]...

Es kann sich hier noch nicht darum handeln, auf die paulinische Verkündigung des Glaubens an Christus und auf die Art, wie Paulus diesen Glauben zum Mittelpunkt der neuen Religion macht, einzugehen. Aber darauf muß schon hier hingewiesen werden, daß Paulus mit seinen Ausführungen über den Glauben schon die allgemeine Überzeugung der Gemeinde vorauszusetzen scheint, daß zum Christsein der Glaube an den Herrn Jesus Christus gehört. Paulus eigene Tat wird die persönliche Durchdringung und Vergeistigung des „Glaubens" als des Zentrums alles religiösen Lebens gewesen sein, oder wenigstens die Einführung dieser Erkenntnis in die Religion des Christentums[2]. Er scheint aber in seinen Ausführungen bereits ein formuliertes Glaubensbekenntnis der Gemeinde vorauszusetzen: „Wenn Du mit deinem Munde den Herrn Jesus bekennst und von Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, wirst Du gerettet werden" (Rö. 10_{9} f.). Die Formel: „Glaube an den Gott, der Christus von den Toten erweckt hat," könnte ihm bereits traditionell überliefert sein[3]. — Schon für das Diasporajudentum war der Begriff Glaube (im Sinne des Glaubens an den einen Gott) in das Zentrum des religiösen Lebens eingerückt. Das

---

[1]) Mk. 9_{42} (τῶν μικρῶν) τῶν πιστευόντων und Mt. 18_{6} τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ sind Zusätze, wie der Vergleich mit Lk. 17_{2} beweist (s. o. S. 50). Auch mit Mk. 15_{32} ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν (beachte den Zusatz des Mt. ἐπ' αὐτόν) ist die Formel „glaube an" noch nicht gegeben. Lukas hat überdies die Szene nicht, und im Mk.-Text ist v. 31 f Dublette zu 29 f. — Selbst die Wendung πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Mk. 1_{15} ist sichtlich spät. Spätere Zusätze sind ferner die Worte bei Lk. 8_{12} (μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν); 8_{13} (πρὸς καιρὸν πιστεύουσι); 22_{32}; wahrscheinlich auch 18_{8} (wird der Menschensohn Glauben auf Erden finden?). — Sonst steht bekanntlich πιστεύειν, πίστις einfach vom Glauben an den Wundertäter (Mk. 2_{5} 4_{40} 5_{34} $_{36}$ 9_{23} 10_{52} 11_{23}; Mt. 8_{10} [= Lk. 7_{9}] 9_{29} 15_{28} 17_{20}; Lk. 18_{42}) resp. vom Gebetsglauben, der jedoch mit dem Wunderglauben fast identisch ist: Mk. 11_{23} f. Lk. 17_{6} f. In erweitertem Sinn wird die Formel ἡ πίστις σου σέσωκέν σε allerdings von Lukas gebraucht; 7_{50} 17_{19} vgl. 22_{32}.

[2]) S. das folgende Kapitel.

[3]) Außer Rö. 10_{9} f. vgl. Rö. 4_{24} 8_{11} I. Kor. 6_{14} (I. Kor. 15) II. Kor. 4_{14} Ga. 1_{1} Kol. 2_{12} I. Th. 1_{10} (II. Tim. 2_{8}).

πρῶτον πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν θεός wurde Erkenntnismerkmal des Judentums in der Zerstreuung[1]. Nun wurde dem als das Spezifikum der christlichen Gemeinde das Bekenntnis zu dem Herrn Christus oder der Glaube an den Gott, der ihn von den Toten erweckt habe, hinzugefügt.

Das sind alles Weiterentwicklungen von einer ungeheuren Tragweite. Man mag das Bedenkliche dieser Entwickelung, der Belastung und Komplizierung des einfachen Gottesglaubens durch die Einführung der kultischen Verehrung des Kyrios Christos, noch so stark empfinden, man wird doch zugeben müssen, daß sie sich mit innerer Notwendigkeit vollzieht. Diese Form des κύριος-Glaubens und der κύριος-Verehrung mußte das junge Christentum in seiner Umgebung annehmen, es konnte gar nicht anders kommen. In einem Zeitalter, in dem man den Regenten mit dem feierlichen religiösen Titel κύριος ehrte und als κύριος im Kult anbetete, in einer Zeit, in der es viele „Herren" gab im Himmel und auf Erden, mußten die hellenistischen Gemeinden auch diese Krone ihrem Herrn aufs Haupt setzen und zu ihm sprechen „unser Herr." Und andrerseits neu und unerhört, nicht mehr aus der Zeit und aus dem Milieu heraus abzuleiten und zu erklären ist die großartige Entschlossenheit, mit der die Christengemeinde diesen Herrenglauben allem andern Glauben entgegengesetzt hat. „Wenn es auch viele Herren gibt, wir haben einen Herrn, Jesus Christus." Hier zeigt sich die grandiose Wucht und Geschlossenheit der jungen Religion und ihre eigenartige Kraft. Der Geist des unbezwingbaren und starken alttestamentlichen Monotheismus überträgt sich auf die Kyriosverehrung und den Kyriosglauben!

Und zugleich wird der Kyrios der hellenistischen Gemeinde eine gegenwärtige, greifbar lebendige Größe. Der Menschensohn der Urgemeinde stammt aus der jüdischen Eschatologie und bleibt eine eschatologische Größe. Zwar in den Ostertagen, da der neue Glaube entstand, haben die unmittelbaren Jünger ihn gegenwärtig geschaut. Aber nun hat der Himmel ihn aufgenommen bis zu der Wiederherstellung aller Dinge (Apg. 3₂₁). Er ist der künftige Messias, der in Herrlichkeit kommen soll, und die Grundstimmung der Jünger die inbrünstige Erwartung seinen Kommens. Der Kyrios der hellenistischen Urgemeinde aber ist eine im Kult und im Gottesdienst gegenwärtige Größe. Er umwebt und umgibt seine Gemeinde im Gottesdienst mit seiner

[1]) Bousset, Religion des Judentums² 223 ff. 345 ff.



Gegenwart, erfüllt sie vom Himmel her mit seinen wunderbaren Kräften. Nun erst heißt es: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen."

In dieser Gegenwart des κύριος im Gottesdienst, in den Erlebnissen seiner greifbaren Wirklichkeit, die man hier macht, erwächst von Anfang an der urchristlichen Eschatologie ein gewaltiger Gegner. Freilich noch liegen die Gegensätze ineinander, und die Spannungen haben sich noch nicht herausgestellt. Die Grenzlinien von Gegenwart und Zukunft verschwimmen und laufen ineinander. Das Ende ist nahe, und der Menschensohn wird bald kommen. Was man von der greifbaren Wirklichkeit des Herrn erlebt, das ist eine Vorausnahme der Seligkeiten, welche das Ende bringt. Der Geist mit seinen Gaben, welche der Herr seiner Gemeinde schenkt, ist nur „Erstlingsgabe" und „Unterpfand" der verheißenen seligen Güter der Zukunft, ein erstes Grüßen vom Himmel, die Morgenröte des kommenden Tages. Indes, in diesem gegenwärtigen Besitz kann man der Zukunft ruhiger harren; ganz unmerklich, ganz allmählich beginnt sich das Schwergewicht aus der Zukunft in die Gegenwart zu verschieben. Kyrioskult, Gottesdienst und Sakrament werden die gefährlichsten und bedeutendsten Gegner der urchristlichen eschatologischen Grundstimmung. — Werden jene einst völlig ausgebildet dastehen, so wird diese ihren Elan und ihren alles mitreißenden Schwung verloren haben. Das aber wird die Entwickelung sein: Der Menschensohn wird so ziemlich vergessen werden und als eine unverstandene Hieroglyphe in den Evangelien stehen bleiben, dem im Kulte gegenwärtigen Kyrios gehört die Zukunft.

Kapitel IV.

Paulus.

Auf dieser Grundlage des Kyriosglaubens und des Kyrioskultus in den hellenistischen urchristlichen Gemeinden erhebt sich die persönliche Christusfrömmigkeit des Apostels Paulus. — Sie ist geworden und gewachsen in dem Milieu einer Gemeinde, in deren Zentrum die Kyriosverehrung stand. Für den Apostel ist der in der christlichen Gemeinde verehrte Herr eine Wirklichkeit, die er als selbstverständlich und gegeben voraussetzt. Aber das alles wird für ihn nun freilich nur der Ausgangspunkt für eine weitere Entwickelung. In der Christusfrömmigkeit

des Paulus klingt nun doch eine ganz neue Note an und wird zur Dominante: das intensive Gefühl der persönlichen Zugehörigkeit und der geistigen Verbundenheit mit dem erhöhten Herrn. Dies Gefühl der Verbundenheit schlägt weit hinüber über das ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, das wir aus Paulus als den allgemeinchristlichen Besitz erschlossen. In glutvoller Leidenschaft umfaßt Paulus den κύριος Χριστός als den gegenwärtig lebendigen, sein Leben regierenden. Wenn der Apostel sich den δοῦλος dieses Herrn Jesus nennt, so denkt er nicht nur, nicht einmal mehr in erster Linie an kultische Beziehungen, er empfindet diesen Herrn als eine gegenwärtige Macht, in deren Dienst er sein gesamtes persönliches Leben einstellt. Ihm gehört alle Kraft und Stärke, die sich in des Apostels Wirken offenbart, dem letztern gehört, was schwach darinnen ist (II Kor. 12_9). Was im Leben des Paulus verkehrt war, liegt auf seiner Seite, was er gearbeitet und geleistet hat — mehr als alle andern, — das war Gnade vom Herrn. Christus ist ihm der Triumphator, der auf seinem Siegeswagen durch die Welt zieht; vor ihm wandelt der Apostel als sein Besiegter und Gefangener, während ringsum der Weihrauchduft der neuen Gotteserkenntnis in die Höhe steigt (II Kor. 2_{14} f.). Es ist des Apostels Stolz, wenn sein Leib sich im Dienst dieses Herrn verzehrt, wenn die Todesgewalt Jesu in seinem in der Arbeit für ihn verbrauchten Leib sichtbar wird (II. Kor. 4_9 f.). Christus ist „der" Herr und Paulus „der" Knecht.

* * *

I. Das ist in kurzen Strichen das große persönliche Bekenntnis des Apostels zu dem κύριος Χριστός. Es wird darauf ankommen, die Begriffsformen, in denen sich diese Erfassung des κύριος Χριστός als des gegenwärtigen beherrschenden Elementes des gesamten christlichen Lebens bei Paulus vollzieht, genauer zu verstehen. Wiederum können wir hier von einem beherrschenden Begriff in der paulinischen Gedankenwelt ausgehen. Der Christusglaube des Apostels faßt sich ganz wesentlich in einen Satz zusammen, und dieser lautet: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (II. Kor. 3_{17}) [1]).

Um die Tragweite dieses Satzes überschauen zu können, müssen wir in Kürze auf die Pneumalehre des Apostels eingehen. Deren Fundament ist die populäre Anschauung vom Geist und seinen Wirkungen.

[1]) Es ist richtig, daß der Satz im Zusammenhang nur eine Parenthese darstellt. Aber es ist des Paulus Eigenart, oft das Wichtigste in Parenthese zu sagen.



Nach ihr ist das Pneuma die völlig supranatural gedachte göttliche Kraft, die den Menschen in der Ekstase ergreift und zum Wunder befähigt[1]). Die ekstatische glossolalische Rede (Zungenrede), wie ihre Deutung, die Prophetie von der begeisterten Rede des himmlische Geheimnisse verkündenden Propheten bis zur Wahrsagerei und zum Gedankenlesen[2]), das ekstatische Gebet, Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, Immunität gegen Schlangenbiß und allerlei Gifte, Visionen und ekstatische Entrückungen, ja schließlich alle plötzlichen und unerklärlichen Regungen des menschlichen Seelenlebens, das alles ist das Wirkungsgebiet des Geistes[3]). Hinter dieser populären Anschauung steht deutlich erkennbar eine noch primitivere, die selbst noch bei Paulus durchbricht, wenn er von πνεύματα im Plural redet. Wie es böse Dämonen gibt, so gibt es nach dieser Anschauung gute Geister[4]), und beide Klassen von Geistern umgeben den Menschen mit ihren Kräften. Es ist nur ein Wertunterschied zwischen der Besessenheit von einem guten und von einem bösen Geist. — Aber dieser nackte Animismus ist freilich im Milieu der neutestamentlichen Gemeinden zu einem guten Teil überwunden. Es ist der eine, der heilige Geist, der Geist Gottes, der in seinen verschiedenen Gaben wirksam wird.

Das alles bedarf zunächst weiter gar keiner besonderen Erklärung oder religionsgeschichtlicher Ableitung. Die Erscheinungen eines derartigen religiösen Enthusiasmus in dieser kraß supranaturalen Form sind ganz allgemein, zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten nachweisbar.

Große Umwälzungen und Erregungen namentlich auf dem Gebiet des religiösen Lebens pflegen sie im Gefolge zu haben. Man braucht zur Erklärung kaum auf den alttestamentlichen Prophetismus und seine pneumatischen Erscheinungen zurückzugreifen. Höchstens könnte sich die Frage erheben, ob jener Enthusiasmus[5]) bereits das Charakter-

[1]) Es ist das Verdienst Gunkels (Die Wirkungen des heiligen Geistes 1888), uns das gelehrt zu haben. — Vgl. auch Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus, 1899 (dazu meine Rezension, Gött. gel. Anz. 1901. Nr. 10. S. 753—776).

[2]) I. Kor. 14_{24} f. vgl. 2_{15}.

[3]) Vgl. vor allem I. Kor. 12—14 und die pneumatischen Stellen der Apg.; auch Mk. 16_{17} ff., obwohl hier vom Geist nicht die Rede ist.

[4]) I. Kor. 12_{10} 14_{12} 14_{32} (πνεύματα τῶν προφητῶν! Dazu vgl. Apk. 22_{6}). 14_{12} u. 14_{32} haben Hndschrn. den Plural wegverbessert.

[5]) Von dem Bericht der Apg. wird man bei der Beantwortung dieser Frage ganz absehen müssen. Sie steht mit ihrem Pfingstbericht schon auf dem Boden

ristikum der jerusalemischen Urgemeinde gewesen ist, oder ob das hellenistische Urchristentum seine Heimat gewesen ist.

Aber was hat nun Paulus aus diesen einfachen und naiven Vorstellungen gemacht! Obwohl er selbst zum Teil noch mitten in ihnen lebt, sich seiner Wunden und Zeichen als apostolischer Beglaubigungen rühmt[1]), auf sein Zungenreden[2]) und seine Visionen stolz ist[3]) und seinem Geist gar pneumatische Fernwirkungen zuschreibt[4]), wächst er weit über diese Vorstellungen hinüber. Er macht das Pneuma zu dem Element des gesamten neuen christlichen Lebens, nicht nur nach seiner speziell wunderbaren Seite hin, sondern in seiner gesamten ethischen und religiösen Haltung. Als seine Früchte zählt er die gesamten Tugenden des christlichen Lebens auf (Ga. 5_{22} f.). Das große Gnadengeschenk der

---

paulinischer Grundüberzeugung (s. u.), daß der Geist eine ganz allgemeine Erscheinung im Christentum sei, die jedem Christen eigne. – Bemerkenswert ist es, daß die Vorstellungen vom πνεῦμα in der evangelischen Überlieferung so stark zurücktreten. Das charakteristische Wort der Logien Lk. 12_{11-12} = Mt. 10_{19} f. (vgl. Mk. 13_{11}) scheint darauf hinzudeuten, daß die Jünger der palästinensischen Urgemeinde in Zeiten der Verfolgung und des gerichtlichen Verhörs (vgl. Apg. 4_8 5_{32} $7_{51.55}$) pneumatische Erfahrungen gemacht haben. (Es ist jedoch bedeutsam, daß Lk. 21_{12-15} dieselbe Schilderung ohne den Terminus Geist bringt). Im Zusammenhang damit wird in den Logien das Wort gestanden haben, daß es schlimmer sei, den Geist zu lästern als den Menschensohn (Lk. 12_{10} = Mt. 12_{31} f.; ob das Wort Mk. 3_{29} seinen ursprünglichen Zusammenhang [Mt. 12_{31} f. ist daneben von Mk. abhängig] und Wortlaut bewahrt hat, mag dahingestellt bleiben). Statt im Geiste Gottes Dämonen austreiben Mt. 12_{28}, hat Lk. 11_{20} ἐν δακτύλῳ θεοῦ. – Die Charakterisierung Davids als des Geistesträgers Mk. 12_{36} beweist nicht gar viel. – Wie im Munde Jesu, so findet sich im evangelischen Bericht der Begriff selten: Mk. 2_8 (Gedankenlesen Jesu); Mt. 12_{18} (Zitat aus Jes. 42_1); Lk. $4_{14.18}$ (Jes. 61_1); 10_{21} ἠγαλλιάσατο τῷ πν.: (Situationsschilderung des Lukas). Eine besondere Rolle spielt dagegen der Pneumagedanke in der Vorgeschichte des Lebens Jesu (Mt. 1_{1-18}). Jesus wird hier der Pneumaträger κατ' ἐξοχήν und als solcher der auserwählte Sohn Gottes. Die Christentaufe ist Geistestaufe, die Johannestaufe Wassertaufe. Auch an diesem Punkt zeigt sich der sekundäre Charakter dieser Vorgeschichte. – Es scheint, als wenn auf dem Boden der palästinensischen Urgemeinde das ὄνομα Ἰησοῦ eine größere Rolle gespielt hat als das Pneuma. – Andrerseits ist zu beachten, daß in dem wertvollen Bericht über die Zustände der Gemeinde in Antiochia die Propheten (unter ihnen Agabus) aus Jerusalem kommen Apg. 11_{28} (vgl. Judas und Silas 15_{32}).

[1]) II. Kor. 12_{12} Rö. 15_{19}.

[2]) I. Kor. 14_{18}.

[3]) II. Kor. 12_1 ff.

[4]) I. Kor. 5_{3-5}.

christlichen Freiheit ist das Werk oder die Lebensäußerung des Geistes (II. Kor. 3_{17}). Das ist eine völlige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Nach der populären Anschauung wirkt der Geist in Zungenreden, Krankenheilungen, Prophetie, Dämonenaustreiben, Ekstase, nach der dieser überbauten des Paulus wirkt er Friede, Freude, Liebe, Geduld. Nach der populären Anschauung ist der Geist die Kraft Gottes, die sich im Moment oder doch nur auf bestimmte Zeit auf den Menschen senkt, um ihn dann wieder zu verlassen. Paulus spricht von einem ständigen Wandel im Geist, durch den das Gesetz Gottes erfüllt und dem Begehren des Fleisches gewehrt wird[1]), von einer dauernden Gesinnung (φρόνημα) des Geistes, von einem Wohnen des Geistes im Menschen[2]). — Nach der populären Anschauung kommt der Geist auf einige wenige Bevorzugte, die man mit Namen kennt, auf die Geistesträger, die den Gottesdienst der Christen leiten. Paulus aber dekretiert, daß der Geist zum notwendigen Besitzstand eines jeden christlichen Lebens gehöre. Jeder Christ ist ein Pneumatiker. Und wer den Geist Christi nicht hat, gehört nicht zu ihm[3]). Ja der Geist ist jedem einzelnen Christen gar uranfänglich mit dem Glauben und der Taufe gegeben[4]). *Nach der populären Auffassung steht der Geist vor allem in Beziehung zu Gottesdienst und Kultus, nach Paulus ist er die Grundtatsache des gesamten christlichen Lebens.*

Diese fast gewaltsame Umbiegung der Vorstellungen vom Geist muß innerhalb des Christentums die Tat des Apostels gewesen sein. Man wüßte nicht, wer anders in der ganzen christlichen Kirche diesen Wandel hätte vollziehen sollen, als der geistesmächtige Apostel. Er hat aus dem naiven Gemeinde-Enthusiasmus eine *religiöse Psychologie* von ganz eigentümlicher Haltung geschaffen.

Wollen wir diese Eigentümlichkeit erkennen, so gilt es vor allem darauf den Nachdruck zu legen, daß der „Geist“ auch bei Paulus als eine ganz und gar supranaturale Größe erscheint. Dieser schroffe Suprana-

1) Rö. 8_4 Ga. $5_{16.25}$.

2) Rö. $8_{6.9.11}$.

3) Rö. 8_9.

4) Ga. $3_{2.5}$ I. Kor. 12_{13} (vgl. 6_{11}). — Man sieht, wie die Auffassung von dem Geist als einem Allgemeingut der Christen (vgl. die Verwendung der Weissagung Joel 3_1 ff.), die bereits den Pfingstbericht der Apg. und deren Überzeugung von der Zusammengehörigkeit von Geist und Taufe $10_{44.47}$, sowie die evangelische Erzählung von Taufe und Versuchung (Charakterisierung der Johannestaufe, vgl. auch Apg. 18_{25} 19_1 ff.) beherrscht, auf paulinischer Grundlage ruht.

turalismus ist für die Anschauung des Apostels schon mit ihrem Ursprung aus der populären Anschauung vom Geist als der göttlichen Wunderkraft gegeben. Ja dadurch, daß Paulus nunmehr nicht nur die Höhepunkte und die außerordentlichen Ereignisse, sondern das gesamte Christenleben unter die Kraft des Geistes stellt, wächst sich jener naive Wunderglaube zu einer schroff supranaturalen Gesamtanschauung aus, für die eigentlich das ganze Christenleben ein Wunder ist und unter einer fremden Gewalt steht. Streng genommen[1]) kann man gar nicht vom Pneuma als einem psychologischen Besitzstand des Menschen im Sinne des Paulus reden. Im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es nur einen göttlichen Geist.

Wo Paulus von einem „Geist" des Menschen redet, da drückt er sich eben ungenau und nicht terminologisch aus. Das geschieht im ganzen aber sehr selten[2]). Sonst gehört der Geist Gott und steht in scharfem Gegensatz zu dieser Welt (I. Kor. 2_{12} πνεῦμα τοῦ κόσμου). Der Mensch hat ihn nur als Geschenk der göttlichen Gnade.

Diesem Geiste Gottes steht der natürliche Mensch in vollkommener Abgeschlossenheit gegenüber. Das naturhafte menschliche Wesen ist

---

[1]) Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie^{2} II S. 19 „Streng genommen führt das Gesagte zur Folgerung, daß in der Anthropologie des Paulus höchstens mißbräuchlicher Weise von einem Geist des Menschen als ursprünglicher Ausstattung desselben die Rede sein kann."

[2]) I. Kor. 2_{12} bedeutet Geist eben nur das Innenleben des Menschen, und die Wahl des Ausdrucks ist durch den Parallelismus zwischen Mensch und Gott veranlaßt. — Auch sonst bezeichnet Paulus ganz allgemein mit πνεῦμα das Innenleben des Menschen im Gegensatz zum leiblichen Leben (σῶμα, σάρξ; letzterer Begriff steht dann ebenfalls nicht terminologisch): Rö. 1_{9} 12_{11} I. Kor. [5_{3}?] 7_{34} 16_{18} II. Kor. 2_{13} 7_{13} Kol. 2_{5}. — Ganz singulär ist Rö. 8_{16} „der Geist Gottes bezeugt unserm Geist." Hier ist, wenn man sich nicht damit begnügen will, eine ungenaue Sprechweise des Apostels anzunehmen, „unser Geist" das allgemeine Element aller christlichen Lebenserfahrung, von der dann noch die besondere ekstatisch-enthusiastische Erfahrung im Gebetsleben (πνεῦμα κατ' ἐξοχήν) unterschieden wird. — Seltsam und auch weithin als seltsam empfunden ist die Wendung μολυσμὸς πνεύματος II. Kor. 7_{1} (wenn paulinisch, so ist auch hier πνεῦμα einfach die Innenseite des Menschen). Die trichotomische Formel I. Thess. 5_{23} kann ebenfalls für die eigentliche Terminologie des Paulus nicht in Betracht kommen (vgl. Phil. 1_{27}). Vielleicht gehört auch die Grußformel des Paulus μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν Ga. 6_{18} Phil. 4_{23} Philem. $_{25}$ unter die Ausnahmen. — Holsten hat im „Evangelium des Paulus" das Verhältnis der Stellen, an welchen vom Geist oder dem dem Menschen immanenten (supranaturalen) Gottesgeist geredet wird, zu denen, wo πνεῦμα den menschlichen Geist bedeutet, auf 91:12 berechnet.

Fleisch (σάρξ). Das Wesen des Fleisches aber ist in allem durch seinen absoluten Gegensatz gegen den Geist bestimmt. Das Wesen des Fleisches ist Abkehr von Gott, Feindschaft gegen Gott (Rö. 8_{7}). Dieser Feindschaft gegen Gott entspringt alle sittliche Bosheit, sie ist die Wurzel des radikal Bösen in der menschlichen Natur. Das Fleisch unterwirft sich dem Gesetz Gottes nicht, es kann das auch gar nicht (Rö. 8_{7}). Daher sind Geist und Fleisch die beiden großen, mit einander streitenden feindlichen Gewalten: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist" (Ga. 5_{17}). So sind Fleisch und Sünde unlöslich mit einander verbunden. Die Sünde herrscht im Fleisch, oder vielmehr das Fleisch ist ihr seinem Wesen nach verbunden[1]). Daher ist das letzte Endziel und die Tendenz (φρόνημα) des Fleisches der Tod (Rö. 8_{6}). Von der höheren himmlischen Welt ist alle fleischliche Natur prinzipiell ausgeschlossen (I. Kor. 15_{50}). Die ethische Aufgabe des Christenlebens aber ist die Abtötung des Fleisches: νεκρώσατε τὰ μέλη (Kol. 3_{5}); εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε (Rö. 8_{13}).

Dies natürliche Wesen der σάρξ aber umfaßt den ganzen Menschen, nicht etwa nur, worauf der Ausdruck σάρξ auf den ersten Blick zu deuten scheint, sein leibliches materielles Wesen. Zwar spricht Paulus mit besonderer Betonung von dem Gesetz der Sünde, das in den Gliedern herrscht (7_{23}), oder von den sündigen Leidenschaften in unsern Gliedern (Rö. 7_{5}), oder er ermahnt, die Sünde nicht herrschen zu lassen im sterblichen Leibe[2]). Aber daneben gehört auch die Innenseite des Menschen ganz und gar dem Gebiet der niederen, natürlichen, sarkischen Welt an. Dieses natürliche Innenleben des Menschen bezeichnet Paulus, wo er terminologisch redet, mit ψυχή. Und in allerbestimmtester Weise stellt er nunmehr den ἄνθρωπος πνευματικός dem ψυχικός gegenüber. Wer nur dieses natürliche seelische Leben besitzt (das bedeutet ὁ ψυχικός), lebt in einer andern Welt wie der Pneumatiker I. Kor. 2_{14}. Der erste Adam, (oder der Mensch seinem natürlichen Wesen nach) ist im Gegensatz zu dem zweiten pneumatischen Menschen (nur) ψυχὴ ζῶσα (I. Kor. 15_{45}). So kommen denn als die Äußerungen des natürlichen menschlichen Wesens nicht nur die sexuellen, spezifisch leiblichen Sünden in Betracht, obwohl er diese in seinen Lasterkatalogen gewöhnlich zuerst nennt, sondern auch die seelischen Sünden aller Art. So spricht er von einer Gesinnung (φρόνημα) der σάρξ und ihrer Tendenz der Feindschaft gegen Gott (Rö. 8_{6} ff.) Ja Paulus schrickt in diesem Zusammen-

[1]) Rö. $7_{14.17}$f. 8_{3}: σὰρξ ἁμαρτίας.
[2]) Rö. 6_{12} vgl. Kol. 3_{5} Rö. 8_{10-13}.

hang auch nicht davor zurück, von einem menschlichen Νοῦς zu reden, der dem göttlichen Geist gegenüber zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört[1]), ja sogar im Gegensatz zu ihm steht und ebenfalls die verderbliche Tendenz des Fleisches hat[2]). Umgekehrt aber ist das Pneuma bei Paulus nicht etwas rein Geistiges, das als solches für sich bestehen könnte. Es bedarf, um voll zum Ausdruck zu kommen, der Ergänzung nach der leiblichen Seite. So erklärt sich von hier aus die seltsame Hoffnung des Paulus auf den neuen Leib, auf das σῶμα πνευματικόν, das dem Innenwesen des Geistes genau so entsprechen wird, wie jetzt das σῶμα σαρκικόν in wesentlichem Widerspruch zu ihm steht[3]). Für den Apostel sind der von Gottes Geist erfüllte Pneumatiker und der alte Mensch völlig von einander getrennte, verschiedene Wesen, die fast nur den Namen gemeinsam haben; von dem einen zum andern führt nur der Weg des göttlichen Wunders. Der ἄνθρωπος πνευματικός ist in Wahrheit für Paulus ein Wesen anderer und höherer Gattung als der natürliche Mensch. Ihm gegenüber sind die Sarkiker eben einfach (bloße) Menschen (I. Kor. 3_{3} vgl. 15_{22}), „nur" Seelenwesen (ψυχικοί), auf welche der Pneumatiker von seiner unerreichbaren Höhe aus herabschaut (2_{14-16}). Wie der Ekstatiker aufgehört hat, er selbst zu sein, und sich von einer fremden Gewalt ergriffen fühlt, so verhält es sich mit dem pneumatischen Christen des Paulus, das natürliche Wesen ist in ihm ganz und gar erstorben. In unübertroffen lebendiger Weise hat der Apostel ja selbst dies Doppelbewußtsein des Ekstatikers II. Kor. 12_{2}ff. zum Ausdruck gebracht: „Ich weiß von einem Menschen, einem Christen, ob er im Leibe war, weiß ich nicht, ob er außerhalb des Leibes war, weiß ich nicht – Gott weiß es – der wurde vor vierzehn Jahren zum dritten Himmel entrückt. Und ich weiß von dem betreffenden Menschen – ob er im Leibe, ob er außerhalb des Leibes war, weiß ich nicht – Gott weiß es – der wurde ins Paradies entrückt und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch aussagen darf. Auf einen solchen Menschen[4]) will ich stolz sein, auf mich selbst will ich nur wegen meiner Schwäche stolz sein." Das ist die Gespaltenheit des Bewußtseins in der ekstatischen Erfahrung. Aber das ist nun das Bemerkenswerte: diese Betrachtungsweise hat Paulus auf das ganze Christen-

---

[1]) I. Kor. 14_{14}f. (14_{19}).

[2]) Φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκός Kol. 2_{18}, ἀδόκιμος νοῦς Rö. 1_{28}, [ματαιότης τοῦ νοός Eph. 4_{17}], vgl. auch Rö. 12_{2} ἀνακαίνωσις τοῦ νοός.

[3]) I. Kor. 15_{44}ff. Rö. 8_{18}f.$_{23}$.

[4]) Zu der Übersetzung vgl. Reitzenstein, Hellenist. Myst.-Rel. S. 54.

leben ausgedehnt, es steht ihm unter einer höheren Gewalt, die sein Ich tötet: Ich lebe gar nicht mehr, der Christos (resp. der Geist) lebt in mir.

Bis dahin war die Sache völlig klar. Man sieht, der Supranaturalismus des Paulus ist so stark, daß er die Einheit und Kontinuität des menschlichen Ich ganz und gar zu sprengen droht. Der paulinische Christ hat, wie der Ekstatiker sein Ich verloren, nicht nur vorübergehend, sondern dauernd. Das Ich des Menschen ist Nichts, die Gewalten, die dieses Ich bestimmen, sei es Geist oder Fleisch, sind alles.

Hier aber setzt nun eine etwas andere und ermäßigende aber nicht zur Klarheit sich durchringende Auffassung des Paulus ein. Hier und da hat er doch, wenn er genauer reflektiert, den Versuch gemacht, an der Einheit des menschlichen Ich stärker festzuhalten. Das ist im Grunde schon der Fall, wenn er das Ich gleichsam in die Mitte zwischen πνεῦμα und σάρξ stellt[1]), so daß es nun von der einen oder der anderen Seite her bestimmt werden kann. Am meisten aber hat der Apostel diesem menschlichen Ich in der großen Ausführung in der zweiten Hälfte des siebenten Kapitels des Römerbriefs zugestanden. Er unterscheidet es hier bestimmt von der es beherrschenden Gewalt des Fleisches und der Sünde[2]). Und es ist sehr beachtenswert, daß er gerade in diesem Zusammenhang und sonst, soweit ich sehe, nur noch einmal[3]) für dieses Ich des Menschen, das nicht in dem sinnlichen Wesen der σάρξ aufgeht, einen Terminus wählt, der uns in merkwürdiger Weise an die Terminologie des platonischen Idealismus erinnert, nämlich den Begriff Nus. Er spricht von dem Nus des Menschen, der dem Gesetze Gottes dient, von dem ἔσω ἄνθρωπος[4]), der Freude am Gesetz hat, von den einander widerstrebenden Gesetzen des Nus und der Glieder. Und wohl verstanden: Paulus spricht hier von dem Menschen, wie er

---

[1]) Vgl. bereits Gal. 5_{17} (das menschliche Ich neben den gewaltigen Mächten des Geistes und des Fleisches eiu dritter — freilich ganz ohnmächtiger — Faktor).

[2]) 7_{14} ἐγὼ δὲ σαρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. 7_{17} ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. Vgl. Rö. 8_{4} ff.

[3]) Rö. 12_{2} ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός. — Auch I Kor. 14_{14} f. — gehört nicht hierher. Hier tritt νοῦς im Sinne des bewußten intellektuellen Lebens im Gegensatz zu einem ekstatisch pneumatischen Zustand. I. Kor. 2_{16} aber ist νοῦς Χριστοῦ genau gleich dem supranaturalen Pneuma. Die terminologische Abweichung ist durch das alte Testament veranlaßt.

[4]) Auch der Begriff des ἔσω (ἐντός) ἄνθρωπος ist letztlich platonisch. Bonhöffer, Epiktet u. d. N. Test. S. 115 ff.

von Natur ist, also von dem Nus als einem Bestand des natürlichen Menschen. Wer wirklich glaubt, daß der Apostel mit diesem Gemälde der Gespaltenheit und des Elends den Zustand des bekehrten Christen schildern wolle, hat ihn noch gar nicht verstanden. Wenn dennoch über die rechte Auffassung dieses Abschnittes ein so langer, noch immer fortdauernder Streit sich hat erheben können, so liegt dem freilich eine richtige Empfindung zu Grunde. Denn tatsächlich nimmt diese Ausführung von Rö. 7 eine singuläre Stellung innerhalb der paulinischen Gedankenwelt ein. Niemals hat der Apostel dem natürlichen Ich des Menschen so viel Konzessionen gemacht wie hier. Nirgends hat Paulus sich einer platonisierenden Betrachtungsweise so sehr genähert wie hier.

Und doch, selbst hier bleibt das Ich, der ἔσω ἄνθρωπος, nur ein Schemen, nur eine Schattengestalt, ohne eigene Initiative und zur völligen Machtlosigkeit verdammt, nur mit einem zur ständigen Ohnmacht verurteilten Sehnen nach dem Besseren und dem Bewußtsein seiner elenden Lage begabt, nicht viel anders als im Galaterbrief der Spielball zwischen den beiden widerstrebenden Mächten der σάρξ und des Pneuma.

So können diese Ansätze zu einer anderen Anschauung, welche einer wirklichen psychologischen Betrachtung gerecht werden könnte, an der Grundauffassung des Paulus nicht irre machen. Derartige Inkongruenzen und Inkonsequenzen müssen sich in der paulinischen Gedankenwelt einstellen. Der entschlossene Standpunkt ekstatischer Frömmigkeit, die Auffassung von einer völligen Umwandlung des menschlichen Wesens durch seine Berührung mit Gott ließ sich für den, der diese Betrachtungsweise (wie der Apostel das tut) von einzelnen Momenten besonderer ekstatischer Erfahrung auf das Christenleben ausdehnt, nicht unbedingt festhalten. Denn tatsächlich ist von jenem schroff supranaturalen Standpunkt jede zusammenhängende Psychologie eine Unmöglichkeit geworden. — Aber trotz aller Konzessionen verleugnet der paulinische Supranaturalismus im großen und ganzen seine Herkunft nicht.

* * *

II. Wir stellen nunmehr die Frage, ob Paulus in diesen Konzeptionen schlechthin original gewesen ist. Daß er diese ganze Betrachtungsweise in die neue und populäre Anschauung des ihn umgebenden christlichen Milieus eingeführt hat, daran kann kein Zweifel sein. Aber die Frage ist, ob er nicht mit seiner supranaturalen religiösen Psychologie (wenn man hier noch von Psychologie reden darf) in größeren außerchristlichen Zusammenhängen steht. Die Frage ist jedoch so verwickelt

und schwierig, daß sie hier, in einem anderen Zusammenhang nicht so nebenbei gelöst werden kann. Ich beschränke mich darauf, die Hauptgesichtspunkte, auf die es im wesentlichen ankommt, in Kürze hervorzuheben.

Man wird bei dieser Untersuchung scharf zwischen der Form der Darstellung und der Terminologie des Paulus einerseits und auf der andern Seite der Sache selbst zu scheiden haben. Die letztere Frage ist natürlich die entscheidende und zugleich die leichter zu lösende. Wir vergegenwärtigen uns zu diesem Zweck noch einmal die paulinische Pneumalehre. Ihr wesentlicher Gehalt läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen. Paulus behauptet auf der einen Seite den schlechthin supranaturalen Charakter des göttlichen Pneuma und seine gegensätzliche Beschaffenheit gegenüber allem menschlichen natürlichen Wesen. Er behauptet aber andrerseits, daß dies Pneuma nicht ein Besitz der einzelnen wenigen Bevorzugten sei, so daß sich die andern bei dem Mangel zu beruhigen hätten, sondern daß es für jeden Christenmenschen notwendig, ja die Substanz seines höheren vor Gott geltenden Lebens sei. — Also das Höchste und Beste im Menschen, ohne das er eigentlich nicht Mensch ist, jedenfalls keine Geltung vor Gott hat, ist doch ein Fremdes, ihm von oben aus Gnade Geschenktes, von außen an ihn Herangebrachtes. Daß auf dieser Grundlage sich die Eigentümlichkeit der paulinischen Religion als Erlösungsreligion erhebt, dürfte schon hier klar sein, wird aber weiter unten erst seine volle Erörterung finden.

Wo finden wir in der Umgebung des Paulus eine ähnliche einseitige Anschauung? Zwei Instanzen scheiden, wenn wir die Frage so bestimmt und scharf stellen, von vornherein aus. Das ist einmal die alttestamentliche Religion und dann das Evangelium Jesu. Nicht nur, daß die kräftige Religion des alten Testaments und des Evangeliums auf diese reflektierte und gequält künstliche Fragestellung überhaupt nicht eingestellt ist, wir also jedenfalls eine direkte Antwort auf diese hier nicht einmal suchen dürfen, sie zeigen auch indirekt keine Spuren derartiger Anschauung. Namentlich ist es wichtig, das klar für das Evangelium Jesu und der palästinensischen Urgemeinde zu sehen. In Jesu Predigt und in der der Urgemeinde spielt der schlichte Gedanke der Sündenvergebung eine zentrale und beherrschende Rolle, und in der sicheren Erfassung des gnädigen, sündenvergebenden Gottes vollenden sich hier Ansätze, die in der alttestamentlichen und namentlich in der spätjüdischen Religion gegeben waren. Aber von dem Supranaturalismus der paulinischen Erlösungsreligion, von dem Satz, daß

das Beste und Höchste dem Menschen erst von oben herab und von außen herein geschenkt werden müsse, daß das natürliche sinnliche Wesen des Menschen davon nichts habe, findet sich auch nicht die geringste Spur. Will man scharf formulieren [1]), so könnte man sagen, daß das Evangelium Jesu die (ethische) Religion der Sündenvergebung darstellt, während erst Paulus das Christentum zu einer „Erlösungs"religion im supranaturalen Sinn ausgestaltet.

Aber auch der Geist griechischer Philosophie ist der paulinischen Grundanschauung — ganz im allgemeinen geurteilt — durchaus fremd, ja diametral entgegengesetzt. Das allerdings haben beide mit einander gemeinsam, daß hüben und drüben derartige zusammenfassende Betrachtungen und bohrende Reflexionen überhaupt unternommen, daß das religiöse und das sittliche Leben unter zusammenfassenden gedanklichen Kategorien angeschaut werden. Man kann auch nicht verkennen, daß im späteren Platonismus, soweit er die pessimistische Seite der Gedankenwelt Platos weiter entwickelte, gewisse Motive eines Erlösungsglaubens zur Geltung kommen. — Aber auf dem ganzen Boden genuiner griechischer Philosophie bis zum Neuplatonismus hin ist und bleibt der Gedanke unerhört, daß das Beste und Höchste, das Endziel alles menschlichen Lebens in der menschlichen Seele gar nicht angelegt, ja ein ihr Fremdes sei, dem sie mit einer naturhaften Tendenz widerstrebe. Und ebenso fremd ist ihr die Annahme einer Erlösung von außen herein und von oben herunter. Die Grundüberzeugung des griechischen Weisen, soweit er idealistisch gerichtet ist, bleibt es, daß er sein Leben und sein Geschick fest in der eigenen Hand hält und trägt, daß er das Fundament seines Lebens findet, wenn er sich auf sich selbst besinnt und in die Tiefen des eigenen Wesens hinabsteigt. Dabei kann die religiöse Betrachtung mehr oder minder kräftig mitschwingen, es kann das Höhere in geringerer oder größerer Stärke als das Göttliche im Menschen geahnt werden, es kann der Widerstreit der niederen menschlichen Natur gegen das Höhere mit mehr oder weniger Lebendigkeit empfunden werden, von dem radikalen paulinischen Dualismus und Pessimismus bleibt die Gedankenwelt griechischer Philosophie durch eine Kluft getrennt.

Ist demgemäß anzunehmen, daß Paulus als Schöpfer einer Erlösungsreligion im strengen Sinn des Wortes einsam seine Bahnen zieht und ganz aus sich heraus dem Christentum diese gewaltige neue Wendung gegeben habe?

[1]) Wrede hat in seinem Paulus, Rel.-gesch. Volksbücher I 5. 6 bei vielleicht zu scharfer Formulierung im einzelnen die Hauptdifferenz zwischen Jesus und Paulus doch richtig empfunden (vgl. S. 90ff.)



Bei näherem Zusehen finden sich doch Parallelen in dem den Paulinismus umgebenden religionsgeschichtlichen Milieu. Wir werden unsern Blick auf jene Mischbildungen zu richten haben, in denen sich Philosophie und orientalisch bestimmter Glaube, gedankliche Reflexion und antikes Mysterienwesen, Spekulation und religiös-ekstatische Mystik zu wundersamen neuen Gebilden verschlingen.

In diesem Milieu begegnet uns als die erste greifbare Gestalt die des jüdischen Theologen Philo[1]). Auch bei ihm begegnen wir einer Gesamtanschauung, die der griechisch-philosophischen vollkommen und in ihrem innersten Wesen fremd ist, obwohl sie ganz und gar in griechischem Gewande auftritt[2]) — Man darf sich durch diese seine Abhängigkeit von stoisch-platonischem Idealismus nicht täuschen lassen, Philo steht innerlich diesem Idealismus durchaus fremd gegenüber. Er kennt keinen größeren und gefährlicheren Gegner wahrer Frömmigkeit als den Geist griechischer philosophischer Autarkie, die Gesinnung des Weisen, der sein Leben und seine Seele in seiner eigenen Hand und seiner eigenen Gewalt fühlt. So starke Anleihen er von ihm wieder und wieder macht, so wird er andererseits nicht müde, diesen Geist zu bekämpfen[3]). Diese ganze Welt

[1]) Ich werde die Nachweise im einzelnen zu den Ausführungen über die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der paulinischen Pneumalehre in anderem Zusammenhang bringen, um die gegenwärtige Untersuchung nicht zu sehr zu belasten, verweise hier aber vor allem auf die vortreffliche Darstellung von Brehiér, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 1908. Vgl. namentlich p. 207—225 (295 ff.).

[2]) Der Form seiner Gedanken nach ist Philo allerdings ganz und gar abhängig von der späteren, durch den starken platonischen Einschlag charakterisierten stoischen Richtung, als deren Hauptvertreter Poseidonios angesehen werden darf. Aber das Zentrum philosophischer Frömmigkeit und Grundanschauung, die ihm eigentümliche supranaturalistische Mystik, die sich mit einer starken Neigung zu einem dualistischen Pessimismus in der Anthropologie verbindet, versteht man nicht, wenn man bei Poseidonios seinen Ausgangspunkt nimmt. — Ebensowenig und noch viel weniger ist Philo als Jude aus alttestamentlicher Frömmigkeit zu begreifen. Die Fragestellung „entweder griechisch oder jüdisch" ist höchst dürftiger Natur und sieht die vielerlei Möglichkeiten auf diesem bereits synkretistischen Boden nicht. Es wird hier eben etwas verhältnismäßig Neues lebendig. Klemens v. Alexandria nennt den Philo in nicht unrichtigem Empfinden einen Pythagoräer (Stromat. I 15, 72. II 19, 100). Innerhalb der Bewegung, die man als Neupythagoräismus zu bezeichnen gewöhnt ist, wird man nach Analogien suchen müssen. Doch ist dies Gebiet vorläufig viel zu wenig aufgearbeitet, als daß man hier sichere Schritte tun könnte.

[3]) Vgl die Polemik gegen den φίλαυτος, ἄθεος, αὐτοκράτωρ νοῦς de confus. ling. 125; gegen das φίλαυτον δόγμα der Weisheit Kains quod det. pot. 32;

des seiner selbst bewußten Ich muß der Fromme, der seinen Gott finden will, hinter sich lassen, er muß nicht nur auf sein niedriges leibliches und seelisches Dasein verzichten, er muß auch seinen λόγος und seinen νοῦς aufgeben, wenn er zu Gott gelangen soll[1]). Auch bei Philo erwächst die religiöse Spekulation aus den Erfahrungen ekstatischer Frömmigkeit. Des Menschen Wesen an sich gehört nur der niedrigen irdischen Sphäre an. Auch Philo kann von dem φίλαυτος und ἄθεος νοῦς (Leg. Alleg. I 49) reden, von dem γήϊνος νοῦς 'Αδάμ, der aus dem Paradies verjagt ist (de plantatione 46). Erst ein höheres, von Gott frei geschenktes, nicht zur eigentlichen Ausrüstung des Menschen gehöriges Element muß hinzukommen, um dem Menschen seinen endgiltigen Wert zu verleihen. Philo benennt dies Höhere mit verschiedenen Namen. Bald ist es der göttliche Nus (im Gegensatz zum niederen menschlichen), bald, wenn er sich von alttestamentlichen Reminiszenzen nährt, das göttliche Pneuma[2]). — Es ist eine besondere und bevorzugte Klasse von Menschen, denen jenes göttliche Geschenk zu Teil geworden ist. Sie ist von den gewöhnlichen Menschen noch viel weiter geschieden als durch die Kluft, die nach philosophischer Anschauung den Weisen von dem gemeinen Haufen trennt. Es ist das ὁρατικὸν γένος, das Geschlecht der zur seligen Schau bestimmten Männer, die nichts mehr mit denen zu tun haben, die vom γήϊνος νοῦς 'Αδάμ stammen, und sich über sie hinausheben, wie bei Paulus die Pneumatiker über die Psychiker[3]).

Noch stärkere Beziehungen zur paulinischen Grundanschauung bietet — nunmehr auf dem Boden reiner hellenistischer Frömmigkeit — der hermetische Schriftenkreis. Dieser steht jetzt in der griechischen Literatur ziemlich einsam da. Wären uns von derjenigen Bewegung, die wir unter dem Gesamtnamen neupythagoräischer Philosophie zusammenzufassen pflegen, die aber weniger Philosophie ist als eine halbreligiöse Bewegung,

---

gegen den verderblichen Wahn, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei de posterit Ca. 35—38. Philo ist der erste Apologet, der den philosophischen Idealismus mit den Waffen des Skeptizismus bekämpft, um daraus für die Theologie Kapital zu schlagen.

[1]) Von den zahlreichen in Betracht kommenden Stellen hier nur eine besonders charakteristische, quis rer. div. haer. heißt es, nachdem ausgeführt ist, wie die Seele den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und den Logos zu entlassen habe: ἀλλὰ καὶ σεαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς — τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, ὅνπερ τῶν ἄλλων ὑπεξελήλυθας, ὑπέξελθε καὶ μετανάστηθι σεαυτῆς § 69 (vgl. ebenda § 263—265).

[2]) Vgl. über diese Kompromisse in der Sprache Philos Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligion, S. 144ff.

[3]) Die genaueren Nachweise bei Reitzenstein a. a. O. 145 und unten Kapitel V.

nicht nur wenige Fragmente und Trümmer erhalten, so würde wahrscheinlich deutlicher sichtbar werden, wie eng die Beziehungen zwischen Hermetismus und Neupythagoräismus sind, und es würden diese Schriften sicherer in einen größeren geistigen Zusammenhang einzuordnen sein[1]).

Wie dem sein mag, jedenfalls tritt hier noch deutlicher als bei Philo jener psychologische Supranaturalismus zutage. Der Nus ist eine göttliche, persönlich gedachte, supranaturale Kraft. Er weilt bei den Frommen und Guten, Reinen und Barmherzigen, beschert ihnen die richtige Erkenntnis, bewirkt, daß sie der Wirkungen des niederen leiblichen Lebens Herr werden[2]). Die Bösen aber überläßt er dem τιμωρὸς δαίμων, der als Verführer zu allen Leidenschaften und als feuriger Strafe- und Rache-Dämon zugleich gedacht ist[3]). Daher wird die Frage, ob alle Menschen den Nus haben, rundweg verneint[4]). Er gehört eben nicht zur menschlichen Ausrüstung als solcher. Die Frommen bekommen ihn als Gnadengeschenk[5]). Doch wieder ist der Nus zur Vollendung des menschlichen Wesens notwendig. Die Menschen, die ihn nicht haben, erheben sich nicht weit über das Niveau der unvernünftigen Tiere[6]). So gibt es zwei völlig geschiedene Klassen von Menschen, die Besitzer des Nus[7]), die Wenigen, die im Gegensatz zu

[1]) M. E. hat Reitzenstein (Poimandres) recht, wenn er die älteste Schicht des im Corpus Hermeticum vorliegenden Schrifttums bis etwa in das erste christliche Jahrhundert hinaufdatiert. — Ich kann den näheren Beweis in diesem Zusammenhang nicht antreten und kann nur im allgemeinen andeuten, daß wir mit diesen Schriften in der Frühzeit der großen gnostischen Bewegung stehen. Jedenfalls zeigen sich die Traktate, soweit ich sehe, frei von jeder Beeinflussung von seiten des Christentums, während sich hier und da allerdings Spuren des Einflusses des griechischen alten Testaments nachweisen lassen. Übereinstimmung zwischen den Hermetika auf der einen, Paulus und Johannes auf der anderen Seite deuten auf den gemeinsamen Boden der Frömmigkeit, in dem sie wurzeln. Zitiert muß leider noch (abgesehen von den von Reitzenstein veröffentlichten Stücken) werden nach Parthey Hermetis Trismegisti Poemander Berol. 1854. Dazu kommen der Asklepios (Ps. Apulejus) in den Werken des Apulejus Vol. III ed. Thomas (Teubner) und die wichtigen Fragmente in den Eklogai des Johannes Stobaios (nach den Seitenzahlen der editio princeps zitiert).

[2]) Vgl. Corpus Hermeticum I (Poimandres) 22 X 21 XII 4.

[3]) I 23 vgl. X 21. 23 (Ende).

[4]) IV. 3. IX 5 X 23f.; vgl. Asklepios c. 7 (ed. Thomas p. 42_{6} ff.) 9 (44_{18}) 18 (53_{1}) 22 (57_{10}).

[5]) IV 4 (Taufe mit dem Nus); XIII 14 (οὐσιώδης γένεσις); etwas anders X 19 (ψυχὴ ὅλη νοῦς γίνεται; vgl. X 6).

[6]) IV 2—3 X 24 XII 4.

[7]) I 21 (ὁ ἔννους ἄνθρωπος); IX 5 ὁ ὑλικός und ὁ οὐσιώδης ἄνθρωπος; vgl. zum Begriff οὐσιώδης I 15 XIII 14 X 6 (οὐσία θεοῦ) Asklepios 7 p. 42_{14}; X 19 (εὐσεβὴς ψυχή — ἀσεβής). Stobaios Ekl. I 136 (οἷς θεοπτικὴ δύναμις οὐ πρόσεστι).

das Beste und Höchste dem Menschen erst von oben herab und von außen herein geschenkt werden müsse, daß das natürliche sinnliche Wesen des Menschen davon nichts habe, findet sich auch nicht die geringste Spur. Will man scharf formulieren [1], so könnte man sagen, daß das Evangelium Jesu die (ethische) Religion der Sündenvergebung darstellt, während erst Paulus das Christentum zu einer „Erlösungs"religion im supranaturalen Sinn ausgestaltet.

Aber auch der Geist griechischer Philosophie ist der paulinischen Grundanschauung – ganz im allgemeinen geurteilt – durchaus fremd, ja diametral entgegengesetzt. Das allerdings haben beide mit einander gemeinsam, daß hüben und drüben derartige zusammenfassende Betrachtungen und bohrende Reflexionen überhaupt unternommen, daß das religiöse und das sittliche Leben unter zusammenfassenden gedanklichen Kategorien angeschaut werden. Man kann auch nicht verkennen, daß im späteren Platonismus, soweit er die pessimistische Seite der Gedankenwelt Platos weiter entwickelte, gewisse Motive eines Erlösungsglaubens zur Geltung kommen. – Aber auf dem ganzen Boden genuiner griechischer Philosophie bis zum Neuplatonismus hin ist und bleibt der Gedanke unerhört, daß das Beste und Höchste, das Endziel alles menschlichen Lebens in der menschlichen Seele gar nicht angelegt, ja ein ihr Fremdes sei, dem sie mit einer naturhaften Tendenz widerstrebe. Und ebenso fremd ist ihr die Annahme einer Erlösung von außen herein und von oben herunter. Die Grundüberzeugung des griechischen Weisen, soweit er idealistisch gerichtet ist, bleibt es, daß er sein Leben und sein Geschick fest in der eigenen Hand hält und trägt, daß er das Fundament seines Lebens findet, wenn er sich auf sich selbst besinnt und in die Tiefen des eigenen Wesens hinabsteigt. Dabei kann die religiöse Betrachtung mehr oder minder kräftig mitschwingen, es kann das Höhere in geringerer oder größerer Stärke als das Göttliche im Menschen geahnt werden, es kann der Widerstreit der niederen menschlichen Natur gegen das Höhere mit mehr oder weniger Lebendigkeit empfunden werden, von dem radikalen paulinischen Dualismus und Pessimismus bleibt die Gedankenwelt griechischer Philosophie durch eine Kluft getrennt.

Ist demgemäß anzunehmen, daß Paulus als Schöpfer einer Erlösungsreligion im strengen Sinn des Wortes einsam seine Bahnen zieht und ganz aus sich heraus dem Christentum diese gewaltige neue Wendung gegeben habe?

[1]) Wrede hat in seinem Paulus, Rel.-gesch. Volksbücher I 5. 6 bei vielleicht zu scharfer Formulierung im einzelnen die Hauptdifferenz zwischen Jesus und Paulus doch richtig empfunden (vgl. S. 90ff.)



Bei näherem Zusehen finden sich doch Parallelen in dem den Paulinismus umgebenden religionsgeschichtlichen Milieu. Wir werden unsern Blick auf jene Mischbildungen zu richten haben, in denen sich Philosophie und orientalisch bestimmter Glaube, gedankliche Reflexion und antikes Mysterienwesen, Spekulation und religiös-ekstatische Mystik zu wundersamen neuen Gebilden verschlingen.

In diesem Milieu begegnet uns als die erste greifbare Gestalt die des jüdischen Theologen Philo[1]). Auch bei ihm begegnen wir einer Gesamtanschauung, die der griechisch-philosophischen vollkommen und in ihrem innersten Wesen fremd ist, obwohl sie ganz und gar in griechischem Gewande auftritt[2]) — Man darf sich durch diese seine Abhängigkeit von stoisch-platonischem Idealismus nicht täuschen lassen, Philo steht innerlich diesem Idealismus durchaus fremd gegenüber. Er kennt keinen größeren und gefährlicheren Gegner wahrer Frömmigkeit als den Geist griechischer philosophischer Autarkie, die Gesinnung des Weisen, der sein Leben und seine Seele in seiner eigenen Hand und seiner eigenen Gewalt fühlt. So starke Anleihen er von ihm wieder und wieder macht, so wird er andererseits nicht müde, diesen Geist zu bekämpfen[3]). Diese ganze Welt

---

[1]) Ich werde die Nachweise im einzelnen zu den Ausführungen über die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der paulinischen Pneumalehre in anderem Zusammenhang bringen, um die gegenwärtige Untersuchung nicht zu sehr zu belasten, verweise hier aber vor allem auf die vortreffliche Darstellung von Brehiér, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 1908. Vgl. namentlich p. 207—225 (295 ff.).

[2]) Der Form seiner Gedanken nach ist Philo allerdings ganz und gar abhängig von der späteren, durch den starken platonischen Einschlag charakterisierten stoischen Richtung, als deren Hauptvertreter Poseidonios angesehen werden darf. Aber das Zentrum philosophischer Frömmigkeit und Grundanschauung, die ihm eigentümliche supranaturalistische Mystik, die sich mit einer starken Neigung zu einem dualistischen Pessimismus in der Anthropologie verbindet, versteht man nicht, wenn man bei Poseidonios seinen Ausgangspunkt nimmt. — Ebensowenig und noch viel weniger ist Philo als Jude aus alttestamentlicher Frömmigkeit zu begreifen. Die Fragestellung „entweder griechisch oder jüdisch" ist höchst dürftiger Natur und sieht die vielerlei Möglichkeiten auf diesem bereits synkretistischen Boden nicht. Es wird hier eben etwas verhältnismäßig Neues lebendig. Klemens v. Alexandria nennt den Philo in nicht unrichtigem Empfinden einen Pythagoräer (Stromat. I 15, 72. II 19, 100). Innerhalb der Bewegung, die man als Neupythagoräismus zu bezeichnen gewöhnt ist, wird man nach Analogien suchen müssen. Doch ist dies Gebiet vorläufig viel zu wenig aufgearbeitet, als daß man hier sichere Schritte tun könnte.

[3]) Vgl die Polemik gegen den φίλαυτος, ἄθεος, αὐτοκράτωρ νοῦς de confus. ling. 125; gegen das φίλαυτον δόγμα der Weisheit Kains quod det. pot. 32;

des seiner selbst bewußten Ich muß der Fromme, der seinen Gott finden will, hinter sich lassen, er muß nicht nur auf sein niedriges leibliches und seelisches Dasein verzichten, er muß auch seinen λόγος und seinen νοῦς aufgeben, wenn er zu Gott gelangen soll[1]). Auch bei Philo erwächst die religiöse Spekulation aus den Erfahrungen ekstatischer Frömmigkeit. Des Menschen Wesen an sich gehört nur der niedrigen irdischen Sphäre an. Auch Philo kann von dem φίλαυτος und ἄθεος νοῦς (Leg. Alleg. I 49) reden, von dem γήϊνος νοῦς 'Αδάμ, der aus dem Paradies verjagt ist (de plantatione 46). Erst ein höheres, von Gott frei geschenktes, nicht zur eigentlichen Ausrüstung des Menschen gehöriges Element muß hinzukommen, um dem Menschen seinen endgiltigen Wert zu verleihen. Philo benennt dies Höhere mit verschiedenen Namen. Bald ist es der göttliche Nus (im Gegensatz zum niederen menschlichen), bald, wenn er sich von alttestamentlichen Reminiszenzen nährt, das göttliche Pneuma[2]). — Es ist eine besondere und bevorzugte Klasse von Menschen, denen jenes göttliche Geschenk zu Teil geworden ist. Sie ist von den gewöhnlichen Menschen noch viel weiter geschieden als durch die Kluft, die nach philosophischer Anschauung den Weisen von dem gemeinen Haufen trennt. Es ist das ὁρατικὸν γένος, das Geschlecht der zur seligen Schau bestimmten Männer, die nichts mehr mit denen zu tun haben, die vom γήϊνος νοῦς 'Αδάμ stammen, und sich über sie hinausheben, wie bei Paulus die Pneumatiker über die Psychiker[3]).

Noch stärkere Beziehungen zur paulinischen Grundanschauung bietet — nunmehr auf dem Boden reiner hellenistischer Frömmigkeit — der hermetische Schriftenkreis. Dieser steht jetzt in der griechischen Literatur ziemlich einsam da. Wären uns von derjenigen Bewegung, die wir unter dem Gesamtnamen neupythagoräischer Philosophie zusammenzufassen pflegen, die aber weniger Philosophie ist als eine halbreligiöse Bewegung,

---

gegen den verderblichen Wahn, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei de posterit Ca. 35—38. Philo ist der erste Apologet, der den philosophischen Idealismus mit den Waffen des Skeptizismus bekämpft, um daraus für die Theologie Kapital zu schlagen.

[1]) Von den zahlreichen in Betracht kommenden Stellen hier nur eine besonders charakteristische, quis rer. div. haer. heißt es, nachdem ausgeführt ist, wie die Seele den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und den Logos zu entlassen habe: ἀλλὰ καὶ σεαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς — τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, ὅνπερ τῶν ἄλλων ὑπεξεληλυθας, ὑπέξελθε καὶ μετανάστηθι σεαυτῆς § 69 (vgl. ebenda § 263—265).

[2]) Vgl. über diese Kompromisse in der Sprache Philos Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligion, S. 144 ff.

[3]) Die genaueren Nachweise bei Reitzenstein a. a. O. 145 und unten Kapitel V.

nicht nur wenige Fragmente und Trümmer erhalten, so würde wahrscheinlich deutlicher sichtbar werden, wie eng die Beziehungen zwischen Hermetismus und Neupythagoräismus sind, und es würden diese Schriften sicherer in einen größeren geistigen Zusammenhang einzuordnen sein[1]).

Wie dem sein mag, jedenfalls tritt hier noch deutlicher als bei Philo jener psychologische Supranaturalismus zutage. Der Nus ist eine göttliche, persönlich gedachte, supranaturale Kraft. Er weilt bei den Frommen und Guten, Reinen und Barmherzigen, beschert ihnen die richtige Erkenntnis, bewirkt, daß sie der Wirkungen des niederen leiblichen Lebens Herr werden[2]). Die Bösen aber überläßt er dem τιμωρὸς δαίμων, der als Verführer zu allen Leidenschaften und als feuriger Strafe- und Rache-Dämon zugleich gedacht ist[3]). Daher wird die Frage, ob alle Menschen den Nus haben, rundweg verneint[4]). Er gehört eben nicht zur menschlichen Ausrüstung als solcher. Die Frommen bekommen ihn als Gnadengeschenk[5]). Doch wieder ist der Nus zur Vollendung des menschlichen Wesens notwendig. Die Menschen, die ihn nicht haben, erheben sich nicht weit über das Niveau der unvernünftigen Tiere[6]). So gibt es zwei völlig geschiedene Klassen von Menschen, die Besitzer des Nus[7]), die Wenigen, die im Gegensatz zu

[1]) M. E. hat Reitzenstein (Poimandres) recht, wenn er die älteste Schicht des im Corpus Hermeticum vorliegenden Schrifttums bis etwa in das erste christliche Jahrhundert hinaufdatiert. – Ich kann den näheren Beweis in diesem Zusammenhang nicht antreten und kann nur im allgemeinen andeuten, daß wir mit diesen Schriften in der Frühzeit der großen gnostischen Bewegung stehen. Jedenfalls zeigen sich die Traktate, soweit ich sehe, frei von jeder Beeinflussung von seiten des Christentums, während sich hier und da allerdings Spuren des Einflusses des griechischen alten Testaments nachweisen lassen. Übereinstimmung zwischen den Hermetika auf der einen, Paulus und Johannes auf der anderen Seite deuten auf den gemeinsamen Boden der Frömmigkeit, in dem sie wurzeln. Zitiert muß leider noch (abgesehen von den von Reitzenstein veröffentlichten Stücken) werden nach Parthey Hermetis Trismegisti Poemander Berol. 1854. Dazu kommen der Asklepios (Ps. Apulejus) in den Werken des Apulejus Vol. III ed. Thomas (Teubner) und die wichtigen Fragmente in den Eklogai des Johannes Stobaios (nach den Seitenzahlen der editio princeps zitiert).

[2]) Vgl. Corpus Hermeticum I (Poimandres) 22 X 21 XII 4.

[3]) I 23 vgl. X 21. 23 (Ende).

[4]) IV. 3. IX 5 X 23 f.; vgl. Asklepios c. 7 (ed. Thomas p. 42_{6} ff.) 9 (44_{26}) 18 (53_{1}) 22 (57_{20}).

[5]) IV 4 (Taufe mit dem Nus); XIII 14 (οὐσιώδης γένεσις); etwas anders X 19 (ψυχὴ ὅλη νοῦς γίνεται; vgl. X 6).

[6]) IV 2–3 X 24 XII 4.

[7]) I 21 (ὁ ἔννους ἄνθρωπος); IX 5 ὁ ὑλικός und ὁ οὐσιώδης ἄνθρωπος; vgl. zum Begriff οὐσιώδης I 15 XIII 14 X 6 (οὐσία θεοῦ) Asklepios 7 p. 42_{14}; X 19 (εὐσεβὴς ψυχή – ἀσεβής). Stobaios Ekl. I 136 (οἷς θεοπτικὴ δύναμις οὐ πρόσεστι).

einer ganzen Welt stehen, die, verkannt, bedrückt und verfolgt, sich doch mit dem vollen Hochgefühl göttlich begnadeter Menschen der dumpfen und trägen Masse, welche den Nus nicht besitzt[1]), gegenüberstellen. Und auch hier steht wie bei Paulus, nur noch mehr im Hintergrund, hinter diesem Supranaturalismus das Sakrament und die sakramentale Anschauung. Es ist sogar einmal von einer Taufe mit dem Nus die Rede (IV 4). In der Ekstase, in der göttlichen Schau erlebt der Mensch seine Erhebung in die Welt des göttlichen Elements resp. seine Vergottung[2]).

Man kann im Hinblick auf die hermetischen Schriften und die mit ihnen verwandten Oracula Chaldaica auch von einer hellenistischen, rein heidnischen „Gnosis" im technischen Sinne des Wortes reden. Auch in den hermetischen Schriften selbst fällt ein und das andre Mal das Schlagwort „Gnosis": die Frommen sind die, welche die Erkenntnis (Gnosis) haben[3]), die, welche in der Gnosis sind.

So steht denn endlich auch die ganze bunte Welt der christlichen Gnosis auf dieser Linie. Hier tritt uns die spezifische Erlösungsreligion, wie wir sie bei Paulus (und Johannes) finden, bis zur einseitigsten Konsequenz und Verzerrung ausgebildet, mit einem bunten mythologischen Apparat und mit viel stärkerem sakramentalem Einschlag ausgestattet entgegen. Hier findet sich in bemerkenswerter Weite auch die paulinische Terminologie (πνεῦμα ψυχὴ σάρξ) in reicher Ausbildung und konsequenter Ausgestaltung, während bei Philo (zum Teil) und namentlich in den hermetischen Schriften die griechische philosophische Sprache dominiert und der Nus, nicht das Pneuma, als die höhere, in das menschliche Leben hineinwirkende, supranaturale Kraft erscheint. Man könnte an diesem Punkte einwenden, daß die Gnostiker eben einfach von Paulus abhängig seien, wie das gerade die übereinstimmende technische Sprache beweise. Und gewiß läßt sich auch vielfach direkt paulinischer Einfluß nachweisen. Aber jener Schluß wäre doch übereilt; es läßt sich kaum annehmen, daß die wenigen und schwer verständlichen terminologischen Ausführungen des Paulus, die sich zerstreut in seinen Briefen finden, so mächtig auf die verschiedensten gnostischen Systeme[4]) eingewirkt haben sollten. Auch läßt sich der spezifische Sprachgebrauch dieser

[1]) IX 4 vgl. Stobaios Ekl. I 708—710.
[2]) S. namentlich Kap. I. u. XIII.
[3]) I 26 IX 4.
[4]) Die Nachweise im einzelnen s. u. Kap. VI.

religiösen Psychologie (Unterscheidung von πνεῦμα und ψυχή) bis mitten in die rein hellenistische Literatur hinein verfolgen [1]. Aber auch im allgemeinen dürfte es nachgewiesen sein, daß die „Gnosis" in ihren Grundlagen eine vorchristliche Erscheinung ist; und zu diesen Grundlagen gehört, wie die Übereinstimmung ihres hellenistischen und ihres christlichen Zweiges zeigt, dieser radikale Dualismus der Anthropologie und der damit zusammenhängende schroffe Supranaturalismus im Erlösungsglauben.

So steht die paulinische Lehre vom Pneuma mit allen ihren Konsequenzen in einem großen Zusammenhang. Paulus folgte in seinem trüben anthropologischen Pessimismus [2], in der dualistisch-supranaturalen

---

[1]) Außerordentlich bedeutsam ist hier der Anfang der sogenannten Mithrasliturgie (revidierter Text bei Reitzenstein l. c. S. 109). Der Seher rüstet sich, seinen Leib zu verlassen und will ἀθανάτῳ πνεύματι den ἀθάνατος Aion schauen. Aber auch seine Seele soll zurückbleiben ἀρτίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἣν ἐγὼ πάλιν παραλήμψομαι . . . . Ich sehe zu meiner Freude, daß auch Jo. Weiß (Kommentar zum ersten Korintherbrief S. 371 f.) im Anschluß an Reitzenstein die paulinische Terminologie in diesen Zusammenhang der Mysterienfrömmigkeit hineinstellt. Dann wird aber auch der Gnostizismus, im ganzen und großen gesehen, ein selbständiger Zeuge dieser Geisteswelt. — Bedeutsam ist, daß die paulinische Terminologie sich auch Jak. 3₁₅ und Juda ₁₉ findet (Reitzenstein, Hellen. Myst.-Rel. S. 151 ff.)

[2]) Dabei kann ruhig zugestanden werden, daß Paulus in seiner Terminologie möglicher Weise zum Teil vom griechischen alten Testament abhängig ist. Daß er durchgehend das Höhere im Menschen mit πνεῦμα nicht mit νοῦς bezeichnet, mag sich dorther erklären, wie an diesem Punkt der alttestamentliche Spracheinfluß auch bei Philo sichtbar wird (s. o.). — Doch genügt hier auch schließlich der einfache Rückgang auf den populären christlichen Sprachgebrauch. Jedenfalls muß die Frage durchaus offen gehalten werden, ob nicht die Anschauung von dem πνεῦμα als einem höheren seelischen Element im populären Sprachgebrauch weit über das von der Septuaginta beeinflußte Sprachgebiet hinaus lebendig gewesen ist. Der Sprachgebrauch der Gnosis, insofern er sich als unabhängig von Paulus herausstellen sollte, würde das beweisen und daneben noch manche andere Beobachtung auf dem Boden des Hellenismus (Reitzenstein, Myst.-Rel. 136 ff.). Noch mehr könnte man geneigt sein, die terminologische Entgegensetzung von πνεῦμα oder σάρξ (nicht etwa die Sache selbst, den schroffen Dualismus) aus dem alten Testament abzuleiten, zumal in der Gnosis diese Terminologie nicht vorherrscht. Dagegen wird man unmöglich die terminologische Entgegensetzung von πνεῦμα und ψυχή aus der alttestamentlichen Differenzierung von Ruach und Nephesch ableiten können; und erst recht nicht ist das Adjektivum ψυχικός von dorther verständlich. Doch kann das alles in diesem Zusammenhang nur angedeutet werden. Das Entscheidende sind hier die großen sachlichen Zusammenhänge nicht die Terminologie.

Ausgestaltung der Erlösungslehre einer Zeitstimmung, die damals bereits viele Geister ergriffen hatte.

* * *

III. Damit kehren wir zum Thema der eigentlichen Christologie zurück. **Darin besteht also das Eigentümliche und Charakteristische der paulinischen Christologie, daß er mit dieser Größe des supranaturalen Pneuma den κύριος Χριστός identifiziert: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.** Diese Identifikation ist freilich bei ihm nur zum Teil vollzogen. Sehr häufig, wohl da wo Paulus bereits in der Gemeinde geprägte Formeln aufnimmt, so in den Grüßen und Segenswünschen, erscheint der Geist als eine Größe neben dem Christos. Auch bezeichnet er den Geist nicht nur als Geist Gottes, sondern auch dann und wann als Geist Christi (Rö. 8_9 II. Kor. 3_{17}), unterscheidet dann also Christus und den Geist, wie er den Geist von Gott trennt. Aber im Grunde fallen die beiden Größen ihm doch fast zusammen, ein wesentlicher Unterschied existiert für ihn zwischen beiden nicht. Beide haben dieselbe Art und Weise der Wirkung und haben dasselbe Wirkungsgebiet. Das beweist vor allem der Umstand, daß die Formeln ἐν πνεύματι und ἐν Χριστῷ beliebig mit einander wechseln können. Der Christ ist ἐν Χριστῷ wie er im Geist ist[1]). Wie der Geist in den Gläubigen wohnt, so wohnt der Christus in ihnen[2]). Und alle Erscheinungen des neuen christlichen Lebens können von Paulus in gleicher Weise auf den Geist oder auf den Christus zurückgeführt werden[3]).

So wird nun Christus bei Paulus wie der Geist die überweltliche Kraft, die das neue Leben der Christen trägt und mit ihrer Gegenwart erfüllt. Und so entsteht die das Christentum des Paulus beherrschende und charakteristische Formel, daß das gesamte Christenleben ein Leben ἐν Χριστῷ (ἐν πνεύματι) sei. Wie erklärt sich diese merkwürdige Kombination? Wie wird es begreiflich, daß der Jesus, der vor einigen Dezennien noch auf Erden mit seinen Jüngern gewandelt ist, nunmehr

[1]) Rö. 8_9 vgl. mit I. Kor. 1_{30} II. Kor. 5_{17} Rö. $8_1.16_{11}$.

[2]) Rö. 8_9 I. Kor. 3_{16} vgl. mit Rö. 8_{10} II. Kor. 13_5 Gal. 2_{20}.

[3]) ἀγάπη ἐν Χρ. I. Kor. 16_{24} Rö. 8_{39} = ἐν πνεύμ. Kol. 1_8; δικαιωθῆναι ἐν τῷ πνεύμ. I. Kor. 6_{11} ἐν Χρ. Ga. 2_{17}; δικαιοσύνη ἐν πν. ἁγ. Rö. 14_{17}; δικ. θεοῦ ἐν αὐτῷ (sc. Χρ.) II. Kor. 5_{21}: Leben vom Geist gewirkt Rö. $8_{2.11.13}$ Ga. 6_8 – Leben in Christus Rö. 6_{23} vgl. 6_{11} I. Kor. 15_{22} usw. Vgl. K. Deißner, Auferstehungshoffnung u. Pneumagedanke bei Paulus S. 93; Gunkel, Die Wirkungen des Geistes 97ff.

bereits fast zu einer Abstraktion wird, zu „dem Geist," einer überweltlichen Potenz, in der man sein und leben kann?

Man hat wohl versucht, diese πνεῦμα-κύριος-Lehre aus dem persönlichen Erlebens des Paulus vor Damaskus abzuleiten. In seinem Bekehrungserlebnis sei dem Apostel der Christus als ein rein überweltliches Wesen erschienen; er habe zugleich ihn dort erlebt als die neue Kraft, die von nun an sein Leben bestimmen sollte (also als den Geist). So seien ihm von vornherein die Vorstellungen Geist und Christus zusammengewachsen. Mit derartigen psychologisierenden Erklärungen hat es immer seine eigene Bewandtnis, umsomehr, als gerade Paulus, der in den kurzen Schilderungen seines Bekehrungserlebnisses niemals vom Geist spricht, resp. den Herrn mit dem Geist identifiziert, uns keinen Anlaß zu derartigen Kombinationen gibt. Ja man kann dagegen einfach die Frage aufwerfen, wie es denn komme, daß Paulus allein Jesus als den κύριος-πνεῦμα aufgefaßt habe, während doch auch die übrigen Urjünger Jesu nach den eigenen Angaben des Apostels in ähnlicher Weise die supranaturale Herrlichkeit des Herrn visionär geschaut haben. Noch verkehrter aber wäre es, bei dem ἐν Χριστῷ des Paulus in erster Linie an eine Beziehung zu dem, was wir das sittlich-religiöse Personenbild Jesu von Nazareth nennen, zu denken, sei es, daß man dabei eine Vermittlung dieses Personenbildes durch die christliche palästinensische Urgemeinde annimmt, sei es, daß man gar aus II. Kor. 5₁₆ eine die nachfolgende Entwickelung irgendwie bedingende persönliche Bekanntschaft des Apostels mit Jesus konstruiert. Alle diese Kombinationen sind haltlos und sogar falsch. Der Tatbestand, wie er in den paulinischen Briefen vorliegt, legt sein Veto dagegen ein. Es läßt sich bestimmt behaupten, daß das, was wir das sittliche religiöse Personenbild Jesu nennen, von keinerlei Einfluß und Bedeutung für die Frömmigkeit des Paulus gewesen sei. Es nützt nichts[1]), demgegenüber allerlei Daten aus dem Leben Jesu anzuführen, die Paulus bekannt gewesen seien. Das führt nicht weiter als zu dem Satz, daß für Paulus Jesus von Nazareth eine historische Größe gewesen sei. Gewiß, Paulus hat eine Reihe von Herrenworten zitiert, aber wie selten und bei verhältnismäßig wie geringfügigen Fragen: bei der Frage nach dem rechtlichen Anspruch der Apostel auf ihren Unterhalt durch die Gemeinde (I. Kor. 9₁₄) und bei einer Einzelheit eschatologischer Hoffnung (I. Th. 4₁₅), ja selbst das

[1]) Vgl. Heitmüller, Zum Problem Jesus u. Paulus, Ztschr. f. neut. Wissensch. XIII S. 321.



Gebot der Unlöslichkeit der Ehe (I. Kor. 7₁₀.₁₁) gehört doch nicht zu den Grundlagen der Verkündigung des Apostels[1]).

Das Bild, das Paulus wirklich von dem κύριος Ἰησοῦς zeichnet, ist nicht dem Erdenwandel Jesu von Nazareth entnommen. Der Jesus, den Paulus kennt, ist der präexistente überweltliche Christus, der reich war und arm ward um unsretwillen, der in göttlicher Gestalt war und Knechtsgestalt annahm, der Gottessohn, den der Vater zum Opfer gab, der Erfüller der Weissagungen, der Vollender der Verheißungen. In dieses „Personenbild“ Jesu passen alle die Einzelzüge hinein, die Paulus hier und da hervorhebt: seine Demut, sein Gehorsam, seine Liebe, seine Wahrhaftigkeit, seine Treue bis zum Tode am Kreuz[2]). Das Subjekt zu allen diesen Prädikaten ist nicht der „historische“ Jesus. Für einen Grundzug des Personenbildes Jesu, ja eigentlich für dessen Fundament, nämlich seine Frömmigkeit und seinen Gottesglauben, hat Paulus in seiner Evangelienverkündigung überhaupt keinen Platz mehr; er verkündigt ja nicht den Glauben Jesu, sondern den Glauben an Jesus. Wie will man da noch von einem Personenbilde Jesu bei Paulus in unserm Sinne reden?!

Man versteht also das ἐν Χριστῷ εἶναι des Paulus falsch, wenn man dabei irgendwie an den historischen Jesus in unserm Sinn denkt. Freilich, es ist wahr: im Vergleich mit der Abstraktion des Pneuma ist Christus bei Paulus eine etwas konkretere und persönlicher gedachte Größe. Der Kyrios Christos steht eben doch mit diesem Jesus von Nazareth, wenn auch in einem noch so losen Zusammenhang. Wenigstens eine Tatsache jenes irdischen Lebens ist konstitutiv auch für das Christusbild des Paulus: der Tod. Aber dieser persönliche Faktor schwingt doch nur als begleitendes Moment in der Gesamtvorstellung mit, ohne sie speziell zu verändern; es hindert den Paulus nicht, den Christus als die neue Lebens-Atmosphäre aufzufassen, innerhalb derer sich die Christen bewegen.

Richtig ist dagegen schon immer hervorgehoben, daß gerade die relative Fremdheit, mit der Paulus der historischen Person Jesu gegenübersteht, es erklärbar macht, wie der Christus ihm und gerade ihm sich zu der abstrakten Größe des Pneuma, zum Prinzip des neuen christlichen Lebens verflüchtigen konnte. Aber damit ist freilich die Entstehung der Christos-Pneuma-Anschauung noch nicht positiv erklärt.

[1]) Für I. Kor. 11₂₃—₂₅ bleibt es zweifelhaft, ob hier ein Logion des irdischen Jesus oder (nach Paulus Ansicht) eine Offenbarung des erhöhten Herrn vorliegt.

[2]) Phil. 2₅ff. II. Kor. 5₁₄ II. Kor. 1₁₉f.



Die Lösung des Problems ergibt sich, wenn wir noch einmal darauf achten, daß Paulus in der Formel, von der wir bei unsrer ganzen Untersuchung ausgingen, mit dem πνεῦμα zunächst gerade den κύριος identifiziert. Dem entspricht es, daß zu den beiden die paulinische Frömmigkeit beherrschenden Wendungen ἐν πνεύματι, ἐν Χριστῷ genau in demselben Umfang und demselben Reichtum und der Mannigfaltigkeit der Beziehungen die dritte Wendung ἐν κυρίῳ tritt. Es ist nicht der „historische Jesus", auch nicht, soweit wir sehen, speziell der dem Paulus bei der Bekehrung erschienene Christos, den er mit dem Pneuma identifiziert, es ist der im Gottesdienst der Gemeinde verehrte κύριος. Jetzt dürfen wir, meine ich, den Vergleich zu ziehen wagen: Genau wie das Pneuma bei Paulus aus dem Element, welches den Kultus der Christen mit seinen Wundergaben bestimmt und charakterisiert, zu dem das ganze christliche Leben regierenden supranaturalen Faktor wird, genau so wird bei ihm der im Kult der Christen gegenwärtige Herr zu einer das ganze Christenleben mit seiner Gegenwart erfüllenden Macht.

Es gilt den Versuch, diesen Übergang aus dem Kultischen zum Persönlichen noch in deutlichen und greifbaren Spuren bei Paulus nachzuweisen. Ich beginne mit jener Stelle im zweiten Korintherbrief, aus der das fundamentale Bekenntnis des Paulus zum πνεῦμα-κύριος stammt. Paulus erörtert hier zunächst die religiöse Lage des alten Gottesvolkes. Für dieses ist es von symbolischer Bedeutung, daß Moses eine Hülle auf sein Antlitz legte, damit die Kinder Israels die Vergänglichkeit seines Glanzes nicht sehen sollten. In diesem Zusammenhang greift Paulus nun zweimal speziell auf den Gottesdienst der Synagoge zurück: „Bis zum heutigen Tage ruht dieselbe Hülle auf der (gottesdienstlichen) Verlesung des alten Bundes", „Bis heute liegt, wann Moses verlesen wird, die Hülle auf ihren Herzen" (3₁₄—₁₅). Und danach fährt er fort: „Wir aber spiegeln alle mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wieder und werden in dasselbe Bild von einer δόξα zur andern verwandelt, da es ja vom Herrn her geschieht, der da Geist ist." Offenbar stellt Paulus hier den christlichen Gottesdienst dem der jüdischen Synagoge gegenüber. Diese Verwandlung und die Erfüllung mit der δόξα des Herrn erfolgt zunächst im christlichen Gottesdienst, bei dem „wir alle" denkt Paulus in erster Linie an die versammelte christliche Gemeinde. Im Gottesdienst der Christen erfüllt der Herr die Gläubigen, die seine Lichtherrlichkeit einem Spiegel gleich in sich aufnehmen (κατοπτριζόμενοι), mit seiner Wesenheit. Aber dieser

Gedanke erhält dann bei dem Apostel natürlich seine Erweiterung für das gesamte christliche Leben.

Ein zweites und sehr schönes Beispiel für diesen Übergang vom Kultischen zum allgemeinen Persönlich-Geistigen wurde bereits erwähnt: „Das Wort Christi soll reichlich unter euch wohnen; in allerlei Weisheit sollt ihr einander lehren und vermahnen, sollt mit Psalmen, Hymnen und geisteingegebenen Liedern Gott in Dankbarkeit [in euren Herzen?] singen, und alles, was ihr tut in Wort und Werk, alles geschehe im Namen des Herrn Jesus, und dankt Gott und dem Vater durch ihn" (Kol. 3₁₆). Fast unmerklich gleitet hier der Gedanke vom Gottesdienst hinüber zum alltäglichen Gesamtleben der Christen, und dieses wie jener wird nun gleicherweise unter die Herrschaft des ὄνομα (beachte den kultischen Ausdruck!) des κύριος Ἰησοῦς gestellt.

Auch sonst knüpft der Apostel seine speziell mystische Auffassung des Christenlebens an eine Erörterung der grundlegenden kultischen Vorgänge an, auf denen dieses nach seiner Meinung ruht. Um zu beweisen, daß die Christen freie Söhne Gottes sind, greift der Apostel auf das Sakrament der Taufe zurück. In der Taufe haben sie den Gottessohn Christus angezogen und sind so mit ihm und durch ihn in das Wesen der Gottessohnschaft hineingezogen; und nun wird das gesamte christliche Leben unter diesem Gesichtspunkt betrachtet (Gal. 3₂₇). Da, wo Paulus die Frage beantwortet, weshalb die Christen nicht sündigen dürfen (Rö. 6₁), greift er wiederum auf die Taufe zurück und entwickelt einen unverkennbar naturhaften Sakramentsglauben; aber er weiß diese Sakramentsmystik zugleich ins Ethisch-Persönliche umzubiegen, und sie muß ihm dazu verhelfen, dem Christenleben einen ganz unerhörten Schwung und eine sieghafte Energie zu verleihen. — Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Paulus an diesen Stellen von einer in der Gemeinde schon vorhandenen allgemeinen Überzeugung der in der Taufe vollzogenen kultisch sakramentalen Verwachsenheit des Christen mit Christus ausgeht[1]). Die ganzen Ausführungen gewinnen erst dann ihre rechte Prägnanz, wenn wir annehmen dürfen, daß in der Gemeinde, an die Paulus schreibt[1]), die Überzeugung bereits vorhanden war, die Taufe sei als Initiationsakt[2]) ein Sterben

[1]) Gut weist Heitmüller, Zum Problem Jesus und Paulus S. 335, darauf hin, daß Paulus die sakramentale Anschauung von der Taufe auch in der von ihm nicht geistig beeinflußten Römergemeinde als bekannt voraussetzt.

[2]) Über analoge Auffassungen des Initiationsaktes im hellenistischen Mysterienwesen s. u.



und Wiederaufleben analog dem Sterben und Auferstehen Christi, und daß er in diesem Zusammenhang nunmehr dies kultische Erlebnis, das eben nur in der Stimmung, als Mysterium erfaßt wurde, geistig sittlich ausdeutet und erweitert[1]).

Das gesamte Christenleben ist dem Apostel eine κοινωνία mit dem erhöhten Herrn Christus. Aber zugleich erlebt er den Höhepunkt dieser Gemeinschaft in der Eucharistie, und das Sakrament des Abendmahls wird ihm gar eine κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος Χριστοῦ (I. Kor. 10_{16}), eine bis auf die Leiblichkeit sich erstreckende und doch geistige Vereinigung mit dem erhöhten Herrn. Und auch hier kann man wieder mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behaupten, daß das, was Paulus der Gemeinde der Korinther mit dieser Selbstverständlichkeit und ohne weitere Erklärung vorträgt, nicht ein Erzeugnis seines Gedankens ist, sondern eine im hellenistischen Christentum weit verbreitete sakramentale Vorstellung[2]).

Es ist ein kultischer Gedanke, wenn Paulus davon spricht, daß wir durch Christus die προσαγωγή (Rö. 5_{1}) haben, es ist derselbe Gedanke, der dann im Hebräerbrief mit seinen Ausführungen über den ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν in den Mittelpunkt rückt. Aber diesen Kultgedanken verallgemeinert freilich Paulus durch die Wendung, daß wir durch Christus dauernden Frieden mit Gott haben; so bezieht sich vielleicht auch das καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ I. Χρ in demselben Zusammenhang ursprünglich auf den Gottesdienst der Christen. Es ist dessen Charakteristikum, das nun zu dem des Christenlebens überhaupt erweitert wird. Das gesamte christliche Leben wird dem Paulus eine kultische Festfeier; es ist für die Christen Passahzeit, denn ihr Passahopfer Christus ist geschlachtet (I. Kor. 5_{7} f.). Und andrerseits: mitten unter die Ausführungen über den Gottesdienst und die pneumatischen Gaben, die diesen schmücken, rückt der Apostel den Hymnus auf die christliche Liebe.

So liegen der Kultus und das gesamte Christenleben auch für Paulus

[1]) Heitmüller 336: „So müssen wir auch die Christusmystik in ihren Anfängen als vorhanden annehmen, wenn auch erst Paulus sie ausgebaut haben wird.“ — Wie selbständig auch sonst das Sakramentswesen in den paulinischen Gemeinden wucherte, zeigt am besten die vielberufene Stelle I. Kor. 15_{29} (Taufe für Tote).

[2]) Heitmüller, „Taufe und Abendmahl im Urchristentum“ S. 23ff. hat die einleuchtende Vermutung ausgesprochen, daß Paulus 1. Kor. 10 die gemeinchristliche Anschauung von der Eucharistie vertrete, während er I. Kor. 11_{17} f. seine eigene theologische Überzeugung (Abendmahl: Feier des Todes Jesu und seiner Heilsbedeutung) vortrage.

überall in einander. Aber überall drängt der Apostel aus der ihn umgebenden und umflutenden Frömmigkeit des Kultus und des Sakraments hinüber und hinaus zum rein Sittlich-Religiösen, zum Geistig-Persönlichen!

Und somit können wir in das Werden und Wachsen der paulinischen Christusmystik und der sie zusammenfassenden Formeln des ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ εἶναι noch hineinschauen. Das alles ist aus dem Kultus herausgewachsen, aus dem kultisch gegenwärtigen Kyrios ist der das gesamte persönliche Leben des Christen regierende Herr geworden. Der Pneumabegriff des Paulus, ebenfalls aus dem Kultischen ins Sittlich-Religiöse umgedeutet und erweitert, ist das Vehikel für die Einführung der Christusmystik geworden.

* * *

IV. Diese Christusmystik des Paulus, deren Genesis wir damit einigermaßen überschauen, ist eine religionsgeschichtliche Erscheinung von hoher und allgemeiner Bedeutung. Das ἐν κυρίῳ, ἐν Χριστῷ εἶναι deckt sich doch nicht ganz mit dem ἐν πνεύματι εἶναι, mit dem wir es bisher als fast identisch betrachtet haben. Es klingt darin ein ganz besonderer Klang persönlicher Empfindung und glutvoller mystischer Stimmung. Dieses merkwürdige Ineinander von Abstraktion und Persönlichem, diese Verbindung eines religiösen Prinzipes mit einer Person, die eben doch hier auf Erden gewandelt und hier den Tod erlitten hat, ist eine Erscheinung von eigenartiger Kraft und Originalität. Sie hat unverkennbar dem paulinischen Christentum einen großen Teil seines Schwunges und seiner impulsiven Kraft gegeben. — In dieser Christusmystik erscheint das Element der Gottheit in einer Weise für die gläubige Seele konkret und greifbar geworden, wie dies bisher unerhört war. Und wiederum ist doch das starke Empfinden des Abstandes des Menschen von dem Göttlichen gewahrt. — Das wird besonders deutlich, wenn wir die Frage nach direkten Parallelen zu der Christusmystik des Paulus auf dem Gebiet hellenistischer Frömmigkeit erheben.

Es zeigt sich auf den ersten Blick, daß es nicht ganz leicht ist, derartige Parallelen überhaupt zu finden. Die religiöse Mystik der ausgehenden Antike bewegt sich auf einer zwar ähnlichen und doch wieder charakteristisch verschiedenen Linie. Das Endziel der griechischen (orientalisch bedingten) Frömmigkeit ist, wie sich das deutlicher und deutlicher herausgestellt hat, die Vergottung: in der heiligen Weihe

stirbt der Mensch, und der neue Gott wird geboren[1]). Im sogenannten Mithrasmysterium lauten die letzten Worte des Mysten: „Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöht werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie Du gestiftet hast, wie Du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament[2]).“ Knapp und klar kommt diese Überzeugung im Poimandres zum Ausdruck: τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι (§ 26). Über die weite Verbreitung dieses Vergottungsideals und seine Herrschaft über die spätantike Frömmigkeit soll erst weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden. Hier kommt es darauf an, wesentlich die eine Seite desselben hervorzuheben: diese griechische Mysterienfrömmigkeit geht nicht so sehr auf ein Leben in der Gottheit, mit der Gottheit, sondern auf die mystische Identität mit der Gottheit. Wenn auf dem Höhepunkt der Isismysterien, wie sie uns Apulejus[3]) geschildert hat, der Myste in einen kostbaren, bis auf die Knöchel reichenden, mit reichen Zeichnungen geschmückten Mantel, „den die Geweihten die olympische Stola nennen“, gehüllt wird, wenn er dann mit einer hellbrennenden Fackel in der Hand und mit einem Strahlenkranz aus Palmblättern auf dem Haupt „der Sonne gleich geschmückt“ wie ein Standbild unter plötzlichem Zurückziehen des Vorhanges dem andächtigen Volke[4]) dargestellt wird — so bedeutet das alles nichts anderes, als daß der Eingeweihte in diesem Augenblick als die inkarnierte Mysteriengottheit[5]) gilt. — Wenn auf dem Höhepunkt der Attisfeier der Myste nach

[1]) In der Schilderung des Isismysteriums bei Apulejus, Metamorph. XI 21 (vgl. K. 23) wird dementsprechend die Weihe voluntaria mors genannt. Dem Einzuweihenden bringen die übrigen Mysten Abschiedsgeschenke dar, wie man sie einem Toten reicht. Reitzenstein, Myst.-Rel. S. 110 ff.

[2]) Dietrich, Mithrasliturgie S. 14 f.

[3]) Vgl. Metamorphosen XI 24, Reitzenstein, Hellenistische Mysterienrelig. S. 28 ff.

[4]) Von Anbetung ist hier nicht direkt die Rede. Es heißt nur: „das Volk hing an meinem Anblick“. Doch vgl. die Schilderung des Taurobolions (Attismysterium?) bei Prudentius, Peristephan. X 1046 ff. (Hepding, Attis S. 66), wo es zum Schluß, da der Myste aus der Grube steigt, heißt: omnes salutant atque adorant eminus.

[5]) Der Gott, dem hier der Myste gleichgestellt wird, ist, wie es scheint, Serapis, der vielfach in späterer Auffassung dem Sonnengott, dessen Attribut die Strahlenkrone ist, gleichgestellt wird. (Papyrus XLVI Brit. Mus. V. 5 ἐπικαλοῦμαί σε Ζεῦ Ἥλιε Μίθρα Σάραπι. — Zeus Helios Sarapis ist eine auf Inschriften sich häufig findende Titulatur des Gottes.

dem Vorbild seines Kultheros die furchtbare Tat der Entmannung an sich vollzogen hat, so ist er damit selbst zum Attis geworden und erlebt mit ihm seinen Tod und seine Wiederkehr aus dem Tod. Für diese Auffassung, die sich aus dem Sinne der Feier selbst ergibt, besitzen wir noch ein späteres Zeugnis. In dem Bericht des Damaskios über die Einfahrt in die Höhle von Hierapolis heißt es[1]): ἐδόκουν ὄναρ ὁ Ἄττης γενέσθαι καί μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς Μητρὸς τὴν τῶν Ἱλαρίων[2]) καλουμένων ἑορτήν. ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ ᾅδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν.

Teilweise ins Zauberhaft-Magische gewandt, doch so, daß das ursprünglich Religiöse noch überall hindurchschimmert, erscheinen diese Vorstellungen in den Hermesgebeten und anderweitigen religiösen Zeugnissen, die Reitzenstein[3]) als nächste Parallelen zur Frömmigkeit des Corpus Hermeticum aus der Zauberliteratur gesammelt hat. Da heißt es unter anderm: σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· ὃ ἂν εἴπω, ἀεὶ γενέσθω. τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον ἐν τῇ καρδίᾳ τῇ ἐμῇ[4]). Da betet ein Myste: „Komm zu mir Hermes, wie die Kinder in den Leib der Frauen kommen ..... ich kenne Dich Hermes und Du mich. Ich bin Du, und Du bist ich[5])." Oder: „Denn Du bist ich und ich bin Du. Dein Name ist der meine, und der meine Dein. Ich bin dein Abbild (εἴδωλον)[6]).

---

[1]) Vita Isidori bei Photius cod. 242 p. 345a ed. Bekker.

[2]) Über das Hilarien-(Auferstehungs)-Fest vgl. Hepding, Attis. S 167ff.

[3]) Poimandres S. 15ff.

[4]) Poimandres S. 17. Mystisches und Magisches liegt hier ganz ineinander. Die Idee der unio mystica verbindet sich mit der andern, daß der Zauberer den gewaltigen Gottesnamen besitzt. Aber dies Onoma wird doch wieder als gegenwärtige geistige Kraft empfunden.

[5]) Vgl. Poimandres S. 20. Dazu vgl. eine bemerkenswerte christliche Parallele aus später Zeit. Bei Symeon, dem „neuen Theologen" findet sich der Satz: μακάριος ὁ τὸ φῶς τοῦ κόσμου ἐν ἑαυτῷ μορφωθὲν θεασάμενος, ὅτι αὐτὸς ὡς ἔμβρυον ἔχων τὸν Χριστὸν μήτηρ αὐτοῦ λογισθήσεται (Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt S. 71). — Diese hellenistische Frömmigkeit pflanzt sich auch in ihren phantastischen Bildern fort.

[6]) Poimandres 21. Der Terminus εἴδωλον ist bedeutsam. So suchte man die Vervielfältigung der Gottheit sich zurechtzulegen, der Fromme verhält sich zur Gottheit wie dessen εἴδωλον. Dem entspricht die Benennung des jungen Ptolemäergottes als εἰκὼν ζῶσα auf der Inschrift von Rosette, die Bezeichnung des Regenten als ἐναργὴς ἐπιφάνεια der Gottheit. — Die Bezeichnungen Christi als εἰκών, ἀπαύγασμα, χαρακτήρ Gott Vaters gehören z. T. in diesen Zusammenhang hinein (s. zu dem allen unten Kap. VII); daß die Gläubigen εἰκὼν Christi sind, sagt Paulus nirgends ganz direkt; am nächsten kommt II. Kor. 3_{18} τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα; Rö. 8_{29} ist vielleicht, I. Kor. 15_{49} sicher eschatologisch gedacht (vgl. noch Kol. 3_{10}).

Eine ganz pantheistische, spekulative Färbung nimmt diese unio mystica in der Prophetenweihe des Hermes an. Auf die Frage, was für eine Gestalt der Wiedergeborene haben werde, erfolgt die mystische Antwort: τὸ πᾶν ἐν παντὶ ἐκ πασῶν δυνάμεων ἐνεστώς (XIII 2). Und nach vollzogener Weihe heißt es: πάτερ τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἐμαυτὸν ἐν τῷ Νοΐ (§ 13). Endlich schließt der Myste nach dem großen pantheistischen Bekenntnis: σὴ Βουλὴ ἀπὸ σοῦ, ἐπὶ σὲ τὸ πᾶν — seinen Hymnus mit den Worten: Βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι [1]) (§ 19).

Wie erschreckend in dieser ganzen Frömmigkeit jegliche Grenzscheide zwischen Göttlichem und Menschlichem verwischt erscheint, das zeigt eine Stelle des Asklepios (Ps. Apulejus), die hier zum Abschluß hergestellt sein mag. Hier ist davon die Rede, daß der Mensch das Vermögen habe, durch die magische Weihe der Bilder (Bildzauber) Götter zu machen. Als Parallele und Analogie wird zu diesem Gedanken herangezogen, daß er selbst in der Weihe zum Gott wird: „Et non solum inluminatur [2]) (in der Mysterienweihe) verum etiam inluminat, nec solum ad deum proficit, verum etiam conformat deos (K. 23).

Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß Paulus mit seiner Formel des ἐν Χριστῷ εἶναι eine diesen Anschauungen gegenüber singuläre Stellung einnimmt. Es wird bei ihm niemals die runde und nackte Formel, daß der Gläubige zum Christos selbst wird, ausgesprochen. Paulus scheint vor dieser Formel vielmehr so instinktmäßig zurückzuschrecken, wie er davor zurückschrickt, Christus ausdrücklich Gott zu nennen. Der Abstand des Gläubigen von dem Christos ist gewahrt. Christus bleibt das überragende Element, das geistige Wesen, das die Gläubigen in sich aufnimmt. Die Frömmigkeit des Mysterienwesens ist absolut individualistisch, eudämonistisch, egoistisch, der einzelne Myste erstrebt für sich den seligen Zustand der Vergottung. Das Göttliche wird ganz in das Menschliche hinabgezogen. Diese Gefahren sind bei Paulus vermieden. Christos bleibt der Kyrios. Der Gläubige wird in sein Wesen hineingezogen, aber diese Betrachtung wird nicht umgekehrt [3]).

[1]) Eine ähnliche pantheistische Mystik Corpus Hermet. XI 20 f.

[2]) Inluminari = φωτίζεσθαι (!) hat hier unmittelbar den Sinn der Vergottung.

[3]) An einem Punkte zeigt sich innerhalb der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit freilich eine gewisse Analogie zu der paulinischen Konzeption. Ich meine die Bedeutung, welche der Gott Nus-Hermes in gewissen Partien des Corpus Hermeticum, namentlich im Poimandres hat. Hier, innerhalb einer abgeklärteren Mystik, erscheint er allerdings genau wie bei Paulus das Pneuma als das höhere Lebenselement der Frommen und Gläubigen. Das Endziel der Vergottung wird festgehalten (I 26), aber tatsächlich dieses Ideal der Vergottung seines naturhaft

Damit hängt ein zweiter großer Grundzug der paulinischen Mystik zusammen. Als das eigentliche Korrelat zu Christus erscheint bei dem Apostel streng genommen nicht der einzelne Gläubige, sondern die Gemeinde, das σῶμα Χριστοῦ.

Wir erinnern uns nunmehr wieder daran, daß Paulus bei seiner Erfassung Christi als des Pneuma-Kyrios von der Gemeindefrömmigkeit ausging, die im Kultus die Gegenwart des Herrn empfand. Diese Anschauung kehrt hier nun einfach bei ihm wieder, nur in mystischer Vertiefung. Wenn Paulus die Eucharistie als κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος Χριστοῦ empfindet, so denkt er doch unmittelbar daneben an den Leib der Gemeinde, der durch das eine Brot genährt und zusammengeschlossen wird (I. Kor. 10₁₆ f.). So drängt sich dem Apostel, wo er von dem Ganzen des Gemeindelebens spricht, dieses Bild vom Leibe mit intensiver Gewalt und in all seinen Konsequenzen auf (s. o. S. 105 f.); bis sich ihm im späten Kolosserbrief die Gedanken zu dem grandiosen Bekenntnis zusammenschließen: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας (1₁₈). Der Irrlehrer wird dann charakterisiert als οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν. Und die Mystik gipfelt in dem Satz ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ (2₁₉).

So wird ihm die Christusmystik das Fundament einer neuen soziologischen Betrachtung. Es erwächst ihm an diesem Punkt ein Gemeinschaftsgefühl von einer unerhörten Kräftigkeit und Intensität „ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς“, „Auf daß die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.“ II. Kor. 5₁₄ f.

---

eudämonistischen Wesens entkleidet, es bedeutet die Hingabe an das neue (supranaturale) Lebenselement und das Aufgehn in ihm. I 21 f. „Aber sage mir noch, o Nus, wie kann ich ins Leben einziehen? Und mein Gott sprach: Der im Nus befindliche Mensch erkenne sich selbst ..... Ich selbst der Nus bin den Heiligen und Guten und Reinen und Barmherzigen und in Frömmigkeit Lebenden gegenwärtig. Und meine Gegenwart wird zur Hilfe, und sogleich erkennen sie alles und versöhnen den Vater in Liebe und loben und danken und preisen ihn, in Liebe ihm zugetan.“ X 21: „In die fromme Seele tritt der Nus ein und führt sie zum Licht der Erkenntnis.“ Vgl. auch das Gebet bei Reitzenstein, Poimandres S. 17: εἰσέλθοις τὸν ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμὰς φρένας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου. (Die Mystik in der Prophetenweihe hat demgegenüber (s. o.) einen vollkommen naturhaft, sakramentalen Charakter, doch vgl. auch hier XIII 3: ἐγεννήθην ἐν Νῷ. § 13: τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἐμαυτὸν ἐν τῷ Νοΐ). — Immerhin ist hier der Nus überall eine völlig blutleere Abstraktion und es fehlt das persönliche Element, das bei dem ἐν κυρίῳ des Paulus mitschwingt.

Ganz gewiß ist etwas von diesem Zusammengehörigkeitsgefühl und von diesen sozialen Instinkten auch in der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit lebendig geworden. Die Teilnahme an den gemeinsamen Weihen führte vielfach zu einem engeren Lebenszusammenhang überhaupt; hier in diesem Milieu ist die Bezeichnung der Teilnehmer desselben Kultus als Bruder und Schwester[1]), wie wir wissen, unabhängig von dem Erscheinen des Christentums aufgekommen. Hier begann der Myste den Mystagogen mit Vater und dieser jenen mit Sohn zu bezeichnen[2]). Hier konnte sich im engen kleinen Kreise, der sich oft als von aller Welt verkannt und verachtet fühlte, ein intensives Gemeinschaftsleben entwickeln[3]). Man darf aber auch die Kehrseite der Sache nicht übersehen. Weniger Gewicht soll in diesem Zusammenhang auf die mangelhafte Exklusivität dieser Religionen und die damit zusammenhängende starke Fluktuation ihrer Anhänger gelegt werden, die es vielfach bald mit diesem bald mit jenem Verein versuchten, oft in mehreren Vereinen zugleich Mitglieder waren. Hingegen kommt der schon oben angedeutete Gesichtspunkt hier ganz wesentlich in Betracht. Da das Endziel der religiösen Mysterienweihen das individualistisch eudämonistische der Vergottung ist, so wurde hier alles Gemeinschaftsgefühl doch überwuchert von dem aristokratischen Selbstbewußtsein des einzelnen Mystikers, der in der Weihe die Vollendung gefunden hat. So entwickelt sich auf diesem Boden wohl die charakteristische Gestalt des religiösen Führers. Die echt griechische aristokratische Auffassung von dem Weisen[4]) als dem θεῖος ἄνθρωπος, der in einer schwankenden Welt allein feststeht, der seiner Umgebung Führer und Retter, Seelsorger und Pädagoge ist, überträgt sich auf den neuen θεῖος ἄνθρωπος, den Mystagogen[5]).

[1]) Reitzenstein, Poimandres 154. Dölger, Ichthys S. 135.

[2]) Dieterich, Mithrasliturgie S. 153 ff.

[3]) Vgl. die schöne Stimmungsschilderung Hermet. IX. 4.

[4]) Vgl. die vortrefflich zusammenfassende Schilderung dieser Gestalt bei Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXIX. 1912 S. 418. — (Besonders anschauliches Material findet sich bei dem Alexandriner Philo).

[5]) Zu dem Bilde dieses neuen Führers vgl. etwa den Schluß des Poimandres und Nr. XIII des Corpus Hermeticum (Prophetenweihe); ferner die von Reitzenstein (aus dem Pariser Zauberpapyrus Mimaut, Poimandres 147 ff.) erschlossene Quelle (ποίησόν με ὑπηρέτην τῶν ἀνὰ σκιάν μου); das Bekenntnis des Gnostikers Valentin, Klemens Alex. Stromat. IV. 13, 89. — Vor allem auch die Oden Salomos 10. 15. 17. 20. 28. 29. 36. (Daß es oft undeutlich bleibt, ob in diesen Psalmen vom Messias, oder von dem Eingeweihten [Mystagogen] die Rede ist, ist gerade das Charakteristische.)

Mit der allmählichen Vergeistigung der Mysterienreligionen und ihrer Entwickelung aus dem rein Kultischen zum Religiösen und Moralischen, wird dieser zugleich Prediger einer neuen religiös-philosophischen Weltanschauung und einer damit verbundenen Moral. – Aber dieser neue Führer fühlt sich auf einsamer aristokratischer Höhe, auf die er nur einige wenige Auserwählte allmählich zu sich hinaufzieht, während die Mehrzahl auch der Mysteriengenossen, die nur die niedrigen Weihegrade erlangen, tief unten stehen bleiben. Als der ἄνθρωπος θεοῦ erhebt er sich über die ganze niedere Welt in selbstgenügsamer Würde und Abgeschlossenheit. – –

Dem allen gegenüber bedeutet die Predigt des Paulus von dem ἐν Χριστῷ (ἐν κυρίῳ) εἶναι doch eine neue Welt. Sie bedeutet das dienende Aufgehen des einzelnen in einem großen, überragenden, weltumspannenden Willen, der in der Gesamtheit einer umfassenden Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, das triumphierende Bewußtsein des Einbeschlossenseins in eine von Sieg zu Sieg sich bahnbrechende Macht („Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib. Denn alle seid Ihr einer in Christus Jesus"); das damit gegebene sieghafte Vertrauen auf Zweck und Sinn der eigenen Arbeit – „Gottes Mitarbeiter sind wir." – Sie bedeutet eine viel stärkere Betonung des Ethos, der moralischen Verpflichtung, eine Herausführung der Frömmigkeit aus ihren individualistischen Irrwegen, in welche sie sich mit dem Zusammenbruch der nationalen Religionen verirrt hatte, und damit aus der Ohnmacht und Ziellosigkeit.

Dennoch darf man freilich die hier zutage tretenden Gegensätze nicht überspannen. Die verschiedenen Welten berühren sich und die Fäden laufen hinüber und herüber. Es kann kaum geleugnet werden, daß Paulus sich mit seinem Hochgefühl des Pneumatikers, der sein Leben ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ führt, hier und da dem eben beschriebenen aristokratischen Hochgefühl des θεῖος ἄνθρωπος (des Mystagogen) nähert. Es ist wahr, der ausgesprochene Gedanke der Vergottung liegt dem Apostel noch fern. Er hat niemals gesagt: ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός. Aber es finden sich doch Wendungen bei ihm, in denen er diesen Gedanken streift. Er kann doch im hochgesteigerten Mystizismus von sich sagen: καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία (Kol. 1$_{24}$). Da, wo er die Korinther auffordert, in feierlicher Gemeindeversammlung den Blutschänder dem Satan zu übergeben, und wo er betont, daß das geschehen soll unter der Anrufung des Namens und in der Energie der gegenwärtig wirksamen Kraft Christi,

verheißt er, obwohl abwesend, doch auch mit der Kraft seines Geistes bei der Gemeinde gegenwärtig zu sein (I. Kor. 5_{4}). Bestreitungen seiner Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit sind ihm ein Frevel gegen seinen Herrn und dessen Wahrhaftigkeit (II. Kor. 1_{19} 11_{10}). Anzweifelungen seiner Tüchtigkeit und Erprobtheit richten sich gegen den Christus selbst: ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ (II. Kor. 13_{3}). Dieses Bewußtsein gibt seinen Kämpfen oft den Charakter leidenschaftlicher Erbitterung und Gereiztheit. In seinen Gegnern sieht er Gegner des in ihm waltenden Pneuma. Sie werden ihm leicht Satansdiener und ihre Motive böser Wille und bewußte Bosheit.

Scharf zieht er die Grenzscheide zwischen dem Pneumatiker und den gewöhnlichen Menschen, den Menschen, die nur eine Psyche haben. Der Pneumatiker, der die Tiefen der Gottheit erkannt hat, lebt in einer völlig anderen Sphäre und läßt die Welt des Psychikers tief unter sich[1]). — Und als Pneumatiker sprengt der Apostel kühn alle ihm lästigen, historischen Zusammenhänge, lehnt die Autoritäten in Jerusalem ab und will den Ἰησοῦς κατὰ σάρκα nicht mehr kennen[2]). Das alles hat etwas Großes und Gewaltiges an sich; Paulus war dadurch allein in den Stand gesetzt, die Fesseln, welche den Siegeszug der jungen zum Universalismus strebenden Religion noch hemmten, zu sprengen. Aber an andern Orten, vor allem in Rom, hat sich doch dieselbe Entwicklung in ruhigeren Bahnen und ohne diese Gewaltsamkeit vollzogen. Und jedenfalls war eine sich bildende kirchliche Gemeinschaft von Seiten eines derartigen Subjektivismus voll von neuen und unerhörten Offenbarungen, deren Legitimationen ganz auf sich selber ruhten, von eigentümlichen Gefahren bedroht[3]). Nicht ganz mit Unrecht warfen die Gegner dem Paulus vor, daß er sich selber verkündige (II. Kor. 4_{5}).



Und in dieses Bild des Pneumatikers gehört endlich auch das hochgespannte Bewußtsein der Vollkommenheit seines gegenwärtigen Christenstandes, bei aller Anerkennung der Verderbtheit und Schlechtigkeit des früheren Zustandes, aus dem ihn Gott durch Christus erlöst hat. Das kühne Wort, das Paulus seiner Korinthergemeinde entgegenschleudert, οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα (I. Kor. 4_{4}), mag aus der augenblicklichen Stimmung geboren sein und erhält im folgenden Satz (ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι) eine gewisse Einschränkung, aber im allgemeinen wird man doch sagen

[1]) I. Kor. 3_{1-3} 2_{10} ff.

[2]) Gal. 1_{16} II. Kor. 5_{16}.

[3]) Vgl. die treffenden Bemerkungen Reitzensteins, Hellenistische Myst.-Rel. 203 f.



dürfen, daß Paulus die Sünde in seinem Leben nur noch als Ausnahmezustand[1]) empfindet; unter den feindlichen Mächten, die den Christen von seinem Gott zu trennen vermögen, hat er sie nicht mit aufgezählt[2]).

Es ist der religiöse Übermensch, der θεῖος ἄνθρωπος, der sich zum Teil wenigstens in Paulus regt, in aller seiner Großartigkeit und mit allen seinen Gefahren. Und so bleibt eine gewisse Verwandtschaft zwischen der paulinischen Christusmystik und jener oben geschilderten Mysterien-Frömmigkeit. Und das hat freilich seine noch tieferen Gründe. Denn jenes überspannte Hochgefühl des Pneumatikers und dessen schroffe Selbstabscheidung von dem „gewöhnlichen“ menschlichen Wesen wird sich überall (sei es mehr oder minder) da einstellen, wo das neue Leben und die höchsten Güter des neuen Lebens als etwas dem natürlichen menschlichen Leben durchaus Fremdes empfunden werden, wo jener tiefe und prinzipielle Unterschied gemacht wird zwischen dem, was Gott dem Menschen in der Schöpfung und dem, was er ihm in der Erlösung gegeben hat. — Aber es braucht andererseits kaum noch einmal die andere Seite der Betrachtung betont zu werden. Man braucht nur das Bild sich zu vergegenwärtigen, wie Paulus als Organisator in seinen Gemeinden gewaltet hat, um zu sehen, wie der Apostel die Gefahren einer individualistischen und eudämonistisch naturhaften Mystik zu überwinden gewußt hat. Daß er das konnte, aber hat seinen Grund in der Eigenart seiner Christusmystik. Im Grunde blieb Christus ihm eben doch das sein eigenes Leben weit überragende und umschließende Element, das höhere Gesetz seines Ich.

Diese dem Paulus eigentümliche Christusmystik ist endlich für die Geschichte der Mystik überhaupt bedeutsam geworden. Das ἐν Χριστῷ des Apostels wurde für die christliche Religion eine Etappe, aus der sich die Gottesmystik entwickeln sollte. Es ist außerordentlich charakteristisch, daß, so oft er auch von einem εἶναι ἐν Χριστῷ und von einem Wohnen Christi in uns redet, er die Wendungen εἶναι ἐν θεῷ, θεός ἐστι (οἰκεῖ) ἐν ἡμῖν so gut wie gar nicht kennt. Paulus braucht allerdings einmal, wenn der Kolosserbrief

---

[1]) Man beachte vor allem das Verhältnis der Sätze Gal. 2_{19} und $_{20}$: Nach dem plerophorischen: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός — das zögernde Zugeständnis: ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί.



[2]) Rö. 8_{37}f.; Phil. 3_{12} ist das Ziel, dem Paulus nachjagt und demgegenüber er seine Unvollkommenheit empfindet, nicht die Befreiung von Sünde und Schuld, sondern die ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν (3_{11}). Vgl. II. Kor. 4_7 ff. 12_7. — Paränesen wie Rö. 6_{12}ff. sind für Pauli eigenes christliches Bewußtsein nicht charakteristisch. Immerhin wird auch hier der Gedanke ausgesprochen, daß die Sünde eigentlich aus dem Christenleben bereits verschwunden sei und nur an der Peripherie noch bekämpft werden müsse.

echt ist, die mystische Wendung von dem in Gott verborgenen Leben der Christen (3_3 vgl. Eph. 3_9). Und hier und da kann man vielleicht Wendungen nachweisen, die eine gewisse Gottesmystik enthalten[1]). Gegenüber dem breiten Raum aber, den die Christusmystik in seinem Denken einnimmt, kommt das alles kaum in Betracht. Ein Ton von der Art des Wortes Apg. 17_{28} ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν wird bei ihm eigentlich nicht angeschlagen.

Aber auch auf dem Gebiet der hellenistischen Frömmigkeit ist diese Gottesmystik nicht zu Hause. Das beweisen die überaus dürftigen und fragmentarischen Parallelen, die Norden bei seiner Untersuchung dieser Stelle trotz aller Belesenheit in seinem Agnostos Theos hat beibringen können[2]). Auch Deißmann hat schon vor langer Zeit gelegentlich seiner Untersuchung der Formeln ἐν Χριστῷ (εἶναι), ἐν θεῷ das Urteil ausgesprochen: „Aus Analogien der Profanliteratur läßt sich nichts Entscheidendes ermitteln, denn strenggenommen fehlen diese ganz[3]).“

Wenn wir nun andererseits die Beobachtung machen können, daß sich bereits in den johanneischen Schriften die Gottesmystik ziemlich reich entfaltet hat, so wird das Urteil gewagt werden können, daß in der christlichen Religionsgeschichte die Gottesmystik sich aus der Christusmystik entwickelte. Die nicht so einfach sich bietende und nicht so selbstverständliche Stimmung des ἐν θεῷ εἶναι ist aus der des ἐν Χριστῷ εἶναι erwachsen.

* * *

[1]) Das καυχᾶσθαι ἐν θεῷ Rö. 2_{17} 5_{11} gehört gar nicht hierher, und ähnlich ist das παρρησιάζεσθαι ἐν θεῷ I. Thess. 2_2 zu beurteilen. Die Grußformel ἐν θεῷ I. u. II. Thess. hat Paulus in den übrigen Briefen vermieden. Zu erwähnen sind etwa noch Wendungen wie das ζῆν τῷ θεῷ Rö. 6_{10}f. Doch beachte, daß die reine Formel hier nur von Christus gebraucht wird, und daß es von den Christen heißt: ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χρ. Ἰ. vgl. Ga. 2_{19}. — θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ἡμῖν. Phil. 2_{13}. Charakteristisch ist auch die Wendung ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν οἰκεῖ I. Kor. 3_{16}.

[2]) Vgl. S. 21—23. Beachtenswert ist es, daß unter den wenigen Parallelen eine gerade das Corpus Hermeticum bietet: XI 18 πάντα ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ κείμενα· ὁ μὲν γὰρ τόπος καὶ σῶμά ἐστιν καὶ ἀκίνητον, καὶ τὰ κείμενα κίνησιν οὐκ ἔχει (cf. IX 6). — Norden vergleicht noch Marc Aurel IV 23 ἐν σοί (der personifizierten Φύσις) πάντα. Vgl. auch die Ausführungen Reitzensteins (die Areopagrede des Paulus, N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 1913, Bd. 31, S. 397), besonders auch über die Stelle des Dio Chrysostomos in der Rede zu Olympia περὶ τῆς πρώτου τοῦ θεοῦ ἐννοίας § 27 ff. — Die Frage, wie weit im Hellenismus aus naturhaft pantheistischer Mystik eine gewisse Personalitäts-Mystik bereits herauswächst, bedürfte erneuter Untersuchung.

[3]) Deißmann, Die Formel in Christo Jesu 1892, S. 94. Das Urteil ist vielleicht etwas zu scharf, s. Norden a. a. O. 23_4.

V. Es ist im Anfang darauf hingewiesen, wie mit der Pneumalehre ein schroffer Supranaturalismus die Herrschaft in der Gedankenwelt und der Grundstimmung des Apostels bekommt. Dieser Supranaturalismus steht natürlich in derselben Weise hinter der gesamten Christusmystik. Der Christos ist wie das Pneuma die toto genere von allem natürlichen Menschenwesen verschiedene Kraft, die den Menschen über sich selbst hinaushebt und hinüberträgt: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Dieser Supranaturalismus kommt in einem charakteristischen Gedanken des Paulus in der konzentriertesten Weise zum Ausdruck, nämlich in seiner Lehre von Christus als dem zweiten Adam. Man kann diese Lehre von Christus als dem höheren Menschen bei Paulus am besten aus seiner Anschauung von dem Gegensatz des pneumatischen und des psychischen Menschen heraus begreifen. Christus wird dem Apostel der ἄνθρωπος πνευματικός im besonderen Sinne des Wortes. Wie der Christ als Pneumatiker sich dem Psychiker oder dem gewöhnlichen Menschen gegenüber verhält, in demselben Verhältnis steht Christus als der Urheber und Anfänger der pneumatischen Menschheit zu Adam, dem Anfänger der natürlichen Menschheit.

Dieses Verhältnis ist ein metaphysisches, von Anfang an gesetztes, nicht geschichtlich gewordenes. Die psychische niedere Wesenheit Adams ist von vornherein durch den Schöpfungsakt Gottes bestimmt und festgelegt: ἐγένετο ὁ πρῶτος [ἄνθρωπος] Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν (I. Kor. 15_{45}). Auch die Ausführungen, die Paulus Rö. 5_{12} ff. gibt, stehen damit nicht in Widerspruch. Denn in diesen Zusammenhang hat Paulus seinen Blick auf die Fragestellung nach der Herkunft der Beschaffenheit Adams (die ihn zur Sünde führte) überhaupt nicht eingestellt. Er hat hier — ganz in Übereinstimmung mit der jüdischen Theologie, wie sie im IV. Esra und im syrischen Baruchbuch vorliegt[1]) — nur das eine Interesse nachzuweisen, wie der Tod als Verhängnis von Adam her über das ganze Menschengeschlecht geherrscht hat. An die sonderbare Annahme, daß die Wesensbestimmtheit des ersten Menschen durch ein historisches Ereignis und eine freie Tat gewirkt sei, hat der Apostel auch nicht im geringsten gedacht. Der niederen Wesenheit des ersten Adam tritt dann (in den grundlegenden Ausführungen des Korintherbriefes) Christus in seiner höheren pneumatischen Wesenheit (πνεῦμα ζωοποιοῦν) gegenüber; und dabei ist es ganz gleichgültig, ob Paulus diese Charakterisierung vom Standpunkt der Präexistenz und des ur-

[1]) Über die Adamslehre in diesen Schriften vgl. Bousset, Religion d. Judentums². S. 467 ff.



anfänglichen Jesus Christus oder vom Standpunkt der Erhöhung aus — wenn es überhaupt im Sinne des Paulus richtig ist, diese Fragestellung so scharf zu formulieren — konzipiert hat[1]).

Das ist aber nun das Beachtenswerte und das Charakteristische an diesem Theologumenon des Paulus: das Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Adam ist das des schroffen Gegensatzes. Der erste Mensch und der zweite haben eigentlich nichts gemeinsam als den Namen. Und diese Gemeinsamkeit des Namens ist eine rein äußerliche. Paulus hat, wenn er Christus den ἄνθρωπος nannte, damit keineswegs andeuten wollen, daß die beiden Menschen durch das gemeinsame Wesen der Menschheit mit einander verbunden seien. Vielmehr war dem Apostel der Terminus „Mensch" für den Messias wahrscheinlich durch die Überlieferung gegeben. Hinter der Idee des pneumatischen Menschen steht bei ihm, wie es scheint, das jüdische Dogma vom Messias-Menschensohn, nur das er diesem das jüdisch-aramäische Sprachgewand genommen hat. Dahinter steht wahrscheinlich[2]) schon der weitverbreitete hellenistische Mythos vom Urmenschen, nur daß Paulus diesen Mythos aus der Urzeit in die Endzeit transponiert. Und vielleicht dürfen wir gar in der Wendung I. Kor. 15_{46} ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν, — eine Auseinandersetzung mit jenem Mythos vom präexistenten Urmenschen erblicken.

Doch wie dem sein möge, jedenfalls liegt jeder Gedanke daran, eine wirkliche Wesensgemeinschaft zwischen Adam und Christus durch die Gemeinsamkeit des Namens ausdrücken zu wollen, dem Apostel ganz und gar fern. In keiner Weise darf im Sinne des Paulus daran gedacht werden, das Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Adam im Sinne einer Evolution zu verstehen. Christus ist in allem das gerade Gegenstück des ersten Menschen. Er ist πνεῦμα ζωοποιοῦν,

[1]) Das Letztere ist das wahrscheinlichere, denn der Apostel geht bei seinen christologischen Erfahrungen von der gegenwärtigen Erfahrung des erhöhten Herrn aus. Andrerseits liegt ihm wiederum der Gedanke ganz fern, daß die metaphysische Bestimmtheit von Christus in seinem irdischen Leben ethisch erworben sei. Seine Erhöhung zum Sohne Gottes in Macht geschieht κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, auf Grund des in ihm uranfänglich wirksamen heiligen Gottesgeistes (Rö. 1_4).

[2]) Darüber wird genauer im Kapitel X gelegentlich der Rekapitulationstheorie des Irenäus gehandelt werden. Bei Paulus ist das Material für eine Untersuchung zu gering. Zu den großen religionsgeschichtlichen Zusammenhängen, die hier vielleicht in Frage kommen, vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 160—223.

jener ψυχὴ ζῶσα (nur ein Lebewesen); er ist ἐπουράνιος (stammt seinem Wesen nach aus der oberen Welt), jener ist χοικός; von Adam ist der gesamte Strom des Todes und der Sünde in die Welt ausgegangen, von dem zweiten Menschen Christus der Strom des Lebens und der Gerechtigkeit. Das sind radikale Gegensätze. Christus ist dem Apostel nicht die Vollendung des ersten Menschen, sondern der Tod der natürlichen Menschheit.

In diese zusammenhängende Grundanschauung mit ihren großen und starken Gegensätzen zwischen dem ersten pneumatischen und dem zweiten psychischen Menschen, zwischen Leben und Tod, Sünde und Gerechtigkeit rückt nun auch die dem Paulus eigentümliche Betrachtung des Todes (und der Auferstehung) Jesu ein. Diese liegt nicht auf dem Gebiet des Opfer- und Satisfaktionsgedankens. Das Dogma, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei, gibt Paulus nach seiner eigenen bestimmten Aussage als Tradition der Gemeinde, sei es der jerusalemischen, sei es der hellenistischen, weiter. Es ist möglich, daß er den in dieser Richtung vorhandenen Gedanken eine prinzipiellere Wendung und eine zentralere Stellung gegeben hat. Er hat vielleicht aus der einfachen Auffassung des Todes Christi als eines Opfers neben andern[1]) den Gedanken des einen großen universalen Opfers gemacht. Doch ist es ebensogut möglich, daß der Opfergedanke in allen seinen Konsequenzen von Paulus einfach übernommene Gemeindeüberzeugung ist.

Dafür spricht wieder und wieder die schlichte Selbstverständlichkeit, mit der er diese Gedanken als bekannt und gegeben voraussetzt; die Art, wie er in kurzen, abgegriffenen Wendungen auf ihn anspielt[2]). Daher ist es auch verkehrt, bei Paulus nach einer ausgebildeten und zusammenhängenden Theorie über die Bedeutung des Opfertodes Christi suchen zu wollen. Paulus kommt über ein eigentümliches Schwanken zwischen dem Gedanken der Opfersühne und dem der mehr juristisch aufgefaßten Satisfaktion nicht hinaus. Hinter dem Kreuzestode Christi sieht er bald den Zorn Gottes[3]), der eine blutige

---

[1]) Vgl. das λύτρον ἀντὶ πολλῶν Mk. 10_{45} und das ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν in der Abendmahlsliturgie bei Mk. und Mt. (s. o. S. 90).

[2]) I. Kor. 15_{3}; τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη I. Kor. 5_{7}; ἠγοράσθητε τιμῆς 6_{20} 7_{23}; τοῦ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ Ga. 2_{20}; Χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν Rö. 5_{6}; δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι 5_{9}; παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα 4_{25} (vgl. 8_{32} usw.).

[3]) Rö. 1_{18} (vgl. mit 1_{17}) 4_{15} 5_{9} I. Th. 1_{10} (in eschatologischer Wendung). Es ist beachtenswert, daß fast überall (auch noch in andern Zusammenhängen) das absolute ὀργή steht (ὀργὴ θεοῦ nur Rö. 1_{18}).



Sühne[1]) heischt (eine Sühne, die doch wiederum Gottes Liebe bereitet) und bald die richterliche Gerechtigkeit[2]), welche die Strafe auf den Unschuldigen legt. Nur an einem Punkt ist Paulus sicher original, darin, daß er die Bedeutung des Kreuzestodes Christi in Beziehung zur Ablösung des Gesetzes bringt. Wie der Apostel bereits die ὀργὴ θεοῦ in diesen Zusammenhängen als eine für sich existierende Macht von Gott loslöst, so verselbständigt sich ihm noch mehr das Gesetz zu einer persönlichen, fluchheischenden Potenz neben Gott, der Christus mit seinem Tod gleichsam den Tribut zahlt, um ihren Rechtsanspruch an die Menschen abzulösen. Und so entsteht der merkwürdige Satz: Christus hat uns vom Fluche des Gesetzes erkauft, dadurch daß er ein Fluch für uns ward (Gal. 3_{13} 4_{5}).

Mit diesem Satz gleitet der Apostel dann allmählich in eine stark mythologisierende Betrachtung hinüber. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, daß hinter dem altchristlichen Theologumenon von der Hadesfahrt ein alter Mythos von einem Heros, der in die Unterwelt hinabsteigt, um mit den Dämonen der Tiefe zu ringen, in deutlichen Umrissen und lebendigen Farben zur Erscheinung kommt. Von jenem Theologumenon der Hadesfahrt finden sich bei Paulus nur sehr zweifelhafte Spuren. Es drängt sich aber die Vermutung auf, daß Paulus oder die ihm vorliegende Tradition diesen Mythos in der Richtung verwandelt hat, daß er den Kampf von der Unterwelt auf die Erde verlegte. An Stelle des Hinabsteigens zum Hades tritt der Aufenthalt Christi auf Erden, an Stelle seines Kampfes mit den Dämonen in der Unterwelt sein Kreuzestod[3]). So erst wird es begreiflich, daß der Apostel den Kreuzestod Christi als ein Ringen mit dämonischen Mächten begreift. So taucht die Betrachtung hier tief in die Mythologie ein. Die Archonten der Welt (die dämonischen Weltbeherrscher), sagt der Apostel, haben den Herrn der Herrlichkeit in Unwissenheit[4]) über die tieferen Pläne der göttlichen Weisheit gekreuzigt (I. Kor. 2_{8}). Durch seinen Kreuzestod hat Christus den Mächten und Gewalten ihre Rüstung genommen und hat über sie öffentlich triumphiert (Kol. 2_{15}). Diese Mythologie aber hat Paulus dann in seine Ausführungen über den Kampf Christi gegen das Gesetz eingestellt. In der Stelle des Kolosserbriefes wenigstens stellt er den Gedanken

[1]) Besonders Rö. (3_{25}) 5_{7-10} 8_{32}. II. Kor. 5_{18}ff. Kol. 1_{14}.

[2]) Unter diesen Gesichtspunkt tritt offenkundig die Ausführung Rö. 3_{21-26}. — II. Kor. 5_{21} ist eine große Paradoxie, die an den Gedanken des Sündopfers anknüpft, bei welcher der theoretische Gedanke ganz zurücktritt.

[3]) Nachträglich sehe ich, daß Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, diese Zusammenhänge gut erkannt hat: „Hier (bei Paulus) gilt die Erde bereits als Reich der φθορά, des θάνατος. So ist auch die Menschwerdung Christi schon eine Reise in dies Reich, d. h. eine Höllenfahrt" (S. 203f).

[4]) Vgl. zu dem Motiv, daß Christus den Mächten unbekannt bleibt o. S. 38. Dibelius a. a. O. stellt dazu in Gegensatz, daß nach den synoptischen Evangelien gerade die Dämonen Jesus erkennen.

der Beseitigung der Rechtsansprüche des Gesetzes und der Besiegung der Dämonen unmittelbar nebeneinander. Diese dämonischen Geister sind ihm die über dem Gesetz waltenden fluchheischenden Mächte, jene Engel, die nach der Angabe des Galaterbriefs einst die Gesetzgebung vermittelt hatten (3₁₉), die vielleicht in den Kreis der στοιχεῖα, der niederen Mächte hineingehören, welche auch über der vorchristlichen heidnischen Menschheit walten (Ga. 4₃.₉ Kol. 2₈.₂₀). Dabei scheint bei Paulus der Gedanke im Hintergrund zu liegen, daß Christus mit seinem Tode den Mächten einen Tribut gezahlt hat, durch dessen Auszahlung sie ihr Recht an die Menschheit verloren haben und machtlos geworden sind, — wenn man nicht annehmen will, daß hier ein gedanklich unaufgelöster Rest mythischer Betrachtungsweise einfach stehen geblieben ist.

Diese ganze Betrachtungsweise des Todes mündet in den großen Satz aus: τέλος γὰρ νόμου Χριστός (Rö. 10₄). Ja, so ausschließlich kann diese Gedankenbeziehung zwischen Kreuzestod und Gesetzesablösung den Apostel beherrschen, daß er den Satz aufstellt: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν (Ga. 2₂₁).

Haben wir schon hier eine Wertung des Kreuzestodes, die als spezifisch paulinisch gelten kann, so gilt das um so mehr von jener eigentümlichen, mit der Christusmystik des Paulus auf das engste zusammengehörigen Betrachtungsweise des Kreuzestodes Christi, nach welcher das ganze Leben der Christen ein Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus ist. Zwei Worte des Paulus mögen auch hier vorangestellt werden, in denen sich diese Anschauung gleichsam kristallisiert: „Einer ist (für alle)[1] gestorben, so sind sie alle gestorben" (II. Kor. 5₁₄). „Wie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig werden" (I. Kor. 15₂₂). Es handelt sich hier um die Idee der vorbildlichen, ja eigentlich urbildlichen Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu. Die beiden Tatsachen sind keine einmaligen Fakten; was sich hier vollzogen hat, das vollzieht sich immer wieder, und es vollzieht sich immer wieder, weil es sich einmal in urbildlicher Kraft vollzogen hat.

Wir versuchen, diese kühnen und fremdartigen Gedanken des Apostels näher zu analysieren und uns zugleich an religionsgeschichtlichen Parallelen verständlich zu machen. Und da werden wir mit dem Gedanken einzusetzen haben, daß nach Paulus der Tod ein Ereignis ist, das für den Christus selbst eine starke Bedeutung hat. Diese Vorstellung ist knapp und klar in die Sätze Rö. 6₁₀ f. zusammengefaßt: „Insofern er gestorben ist, ist er ein für allemal der Sünde gestorben, was er lebt,

[1]) In dieser Stelle fließen dem Paulus allerdings, genau genommen, zwei Gedankengänge zusammen. In den Gedanken vom Mitsterben mit Christus mischt sich der andere, daß Christus uns durch seinen Opfertod zum Eigentum erworben hat, sodaß wir nun kein Anrecht mehr an unser eignes Leben haben.



lebt er Gott." In seinem irdischen Dasein, das Paulus ja eigentlich nur unter dem Gesichtspunkt der Erniedrigung und Entleerung betrachtet[1], hat Christus eben in Beziehung zur Sünde gestanden; mit dem einen Teil seines Wesens ist er in dieser niederen Welt zu Hause gewesen (Rö. 1,3 ff. κατὰ σάρκα). Es liegt hier ein furchtbares Geheimnis vor, das Paulus in die paradoxen Worte, Gott habe seinen Sohn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Rö. 8,3), zusammenfaßt. Dieser Christus, der Sohn Gottes, hat Sündenfleisch, Fleisch, das seinem Wesen nach notwendig sündig war, an sich getragen[2])!

So gewinnt der Tod für Christus selbst den Wert einer großen Befreiung von der ihm, wenn auch nur äußerlich, anhängenden Macht des Sündenfleisches. — Und diese Befreiung ist eine endgültige, er hat sich jetzt wieder in die höhere Sphäre erhoben, wohin die σάρξ ἁμαρτίας ihm nicht folgen kann: „Christus von den Toten erweckt, stirbt nicht mehr, der Tod kann nicht über ihn herrschen" (Rö. 6,9).

Und diese Befreiung und sieghafte Erhebung über die ganze Sphäre dieser Welt des Todes, des Fleisches und der Sünde ist nun eben von urbildlicher Bedeutung für alle, die Christus angehören. Sie sind bereits mit Christus gestorben und auferstanden, in Christi Kreuzestod wurde das alte menschliche Wesen (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος Rö. 6,6) durchaus vernichtet, die Sünde in und mit dem Fleisch zum Tode verurteilt (8,3)[3]). Der Prozeß ist ein realer, greifbar leiblicher: τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας wird in ihm vernichtet (Rö. 6,6). Durch den Leib Christi und dessen Tötung vollzieht er sich (Rö. 7,4 ἐθανατώθητε διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ vgl. Rö. 8,3), Paulus trägt die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ in seinem verfallenen und erstorbenen Leib (II. Kor. 4,10); diese ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός wird gar mit der leiblichen Beschneidung verglichen (Kol. 2,11). Es ist als wenn Paulus sich in diesem radikalen Realismus kaum genugtun könnte. — Der Tod des alten Wesens und das neue Leben ist für den Apostel keine Tat des Gläubigen, streng genommen kann man kaum einmal

1) Phil. 2,6 ff. II. Kor. 8,9.

2) Das ἐν ὁμοιώματι soll jedenfalls die Tatsache, daß auch Christi Fleisch, wie alles Fleisch, notwendig sündig war, nicht aufheben. Fleisch ohne Sünde ist ein für Paulus unvollziehbarer Gedanke. Es soll vielmehr andeuten, daß bei Christus die σάρξ nicht die dominierende und beherrschende Rolle gespielt hat, wie sonst im menschlichen Wesen. Es war eben nur äußerlich angenommen und konnte gegen den in Christus herrschenden Gottesgeist nicht aufkommen.

3) κατακρίνειν, endgültig verurteilen, zum Tode verurteilen, tritt in diesem Zusammenhang fast für ἀποκτείνειν ein. — Vielleicht haben wir auch hier ein Eindringen des juristischen Gedankenkreises in den mystischen anzunehmen.

von einem Prozeß im Leben der Gläubigen sprechen, er ist eine ein für allemal vollzogene Tatsache. Der alte Mensch ist getötet, die Neuheit des Lebens ist da. Die Christen haben nur darinnen zu wandeln, wie man sich im Frühlings-Sonnenschein ergeht (Rö. 6_{4}). Die erste Hälfte von Kap. 6 des Römerbriefes enthält keine ethische Paränese[1]), sondern das große Evangelium der Freiheit des Christenlebens von der Sünde durch Tod und Auferstehung Christi. Die Christen haben (durch ihr Christwerden) ihr Fleisch ans Kreuz geschlagen (G. 5_{24}), oder vielmehr die Welt ist ihnen gekreuzigt und sie der Welt (6_{14}). Der große Bruch liegt hinter ihnen. Die Ermahnung, den alten Sauerteig zu beseitigen, wird limitiert durch den Satz: καθὼς ἐστε ἄζυμοι. Christenleben heißt Festfeiern I. Kor. 5_{7-8}. – Es ist außerordentlich charakteristisch, daß Paulus, wo er von dem Gestorben- und Auferstanden-Sein mit Christus in großem Zusammenhang redet, sich nicht auf die freie ethische Tat der Christen, sondern auf das Sakrament der Taufe bezieht. Die supranaturale Erlösung durch Tod und Auferstehung setzt sich im Sakrament fort, oder wird im Sakrament angeeignet. Der lutherische Gedanke eines täglichen, niemals aufhörenden, immer in gleicher Heftigkeit sich wiederholenden Kampfes mit dem alten Adam ist nicht paulinisch. Pauli ganze Ethik steht nicht unter dem Zeichen des harten „Du sollst“, sondern unter dem Motto: Ihr müßt, weil ihr gar nicht anders könnt. „Ist einer gestorben, sind sie alle gestorben“[2]).

* * *

VI. Man kann sich aber dem Eindruck kaum entziehen, daß diese ganze Erlösungstheorie und Erlösungsfrömmigkeit des Paulus auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit gewachsen ist. – Der Mythus vom leidenden, sterbenden und auferstehenden Gott ist im hellenistischen, vom

[1]) Es wird im Zusammenhang der paulinischen Gedanken fast zum Problem, wie es dabei überhaupt zu der doch so notwendigen Paränese kommt. Natürlich ist hier für Paulus die Praxis mit ihren Aufgaben viel zu stark, als daß sie nicht die Theorie durchbräche. Charakteristisch ist der Übergang besonders Rö. 6_{12} ff. Christenaufgabe ist es, vor allem den Leib, der wegen seines sarkischen Wesens irreformabel und als sarkischer Leib von der Erlösung ausgeschlossen ist, zu bezwingen und wenn auch wider Willen in den Dienst Gottes zu stellen. Vgl. Rö. 8_{10} 8_{13} (!) 12_{1} 13_{14}. I. Kor. 9_{27} usw.

[2]) Vgl. noch I. Kor. 6_{11} καὶ ταῦτά τινες ἦτε (nach Aufzählung des Lasterkataloges): ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε. – Rö. 5_{1} δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν (es ist unter keinen Umständen ἔχωμεν zu lesen. Das hieße an dem ganzen Verständnis der Stelle vorbeigehen).



Orient her bedingten Religionswesen außerordentlich weit verbreitet. Er gehört vor allem zu den charakteristischen Zügen fast aller sogenannten Mysterienreligionen. Es wird sich hier nicht lohnen, alle die sterbenden und wieder zum Leben sich erhebenden Göttergestalten aufzuzählen und ihren Mythos im einzelnen zu zergliedern. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf den babylonischen Tammuz, den syrischen Adonis (Esmun), den kleinasiatischen Attis, dessen Kultus in Rom schon zur Zeit des Kaisers Claudius feste Formen angenommen hat, den ägyptischen Osiris, der im Verein mit den engverwandten Gestalten der Isis und des Serapis in der Diadochenzeit (und bereits früher) über die weite Welt der Oikumene gewandert ist, den Dionysos des orphischen Mysterienwesens (auch der orphische „Phanes" gehört hierher), — schließlich etwa den Melkart von Tyrus und den Herakles Sandan von Tarsus[1]).

Wichtiger als alle diese einzelnen Beobachtungen ist die Tatsache, daß man — lange vor dem paulinischen Zeitalter — auf die Verwandtschaft aller dieser Göttergestalten unter einander aufmerksam geworden ist. Der babylonische Tammuz und die phönizischen Gestalten des Adonis und Esmun sind ja überhaupt auf demselben Boden gewachsen und haben vielleicht eine gemeinsame Wurzel, wie Baudissins Untersuchung jüngst unter umfassender Abwägung aller Möglichkeiten von neuem gezeigt hat. Daß ihre Gestalten auch später sich mit einander vermengen, kann nicht wundernehmen[2]). Die Angleichung des ägyptischen Osiris mit dem Adonis von Byblos[3]) reicht wahrscheinlich in hohes Altertum zurück. Zum mindesten seit dem Zeitalter der Diadochen steht die Identifikation Osiris-Dionysos fest und ist Gemeingut geworden. In der hellenistischen

[1]) Vgl. die Zusammenstellungen von M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland 1908 (Rel. Volksbücher I. 16). O. Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903 S. 55—89. — Ferner die Spezialwerke: Baudissin, Adonis und Esmun, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter 1911. — Hepding, Attis und sein Kult 1903. — Für Dionysos und die orphischen Mysterien Rohde, Psyche[3] II. 38 ff. 103 ff. Zu dem Sandan von Tarsus Böhlig, Geisteskultur von Tarsos 1913 S. 24—51. — Eine Feier der ἔγερσις des tyrischen Melkart bezeugt Menander bei Josephus Antiq. VIII. 146 (vgl. II. Makk. 4_{18-20}). Spuren des leidenden und sterbenden Gottes im alten Testament: Greßmann, israelit. jüd. Eschatologie S. 328 ff. Baudissin a. a. O. S. 403 ff. Vielleicht war sogar bereits Marduk ein sterbender und auferstehender Gott: Zimmern, Keilinsch. und A. T.[3] S. 370 f. Baudissin a. a. O. 107.

[2]) Baudissin S. 345—384.

[3]) Ebend. S. 185 ff.

Grundschrift, die Reitzenstein[1]) aus der gnostischen Naassenerpredigt herausgeschält hat, und die doch wahrscheinlich in das erste christliche Jahrhundert hineinreicht, ja bereits in dem Attis-Kultlied, zu welchem jene „Predigt" nur ein Kommentar ist, stehen die drei hier vor allem in Betracht kommenden Gottheiten als im letzten Grunde identisch neben einander: Attis, Adonis und Osiris. Und mit Osiris rückt natürlich auch der mit ihm eng verbundene Dionysos in diesen Kreis ein. Das ist die μυστικὴ θεοκρασία, von der später die neuplatonische Überlieferung redet: (Attis) ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν κατὰ τὴν μυστικὴν θεοκρασίαν[2]).

So wächst über die einzelnen Göttergestalten hinüber die eine Figur des leidenden, sterbenden und auferstehenden Gottes. Nicht mehr kommt so sehr die einzelne konkrete Gottesgestalt in Betracht mit ihrem bestimmten Mythos; in ihnen allen manifestiert sich die eine Idee, welche mit mystischer Gewalt die hellenistische mysteriöse Frömmigkeit ergreift, von der sterbenden und auferstehenden, heilbringenden Gottheit. Und diese Idee bekommt allmählich ein philosophisches Gewand, der Mythos wird zur religiösen Spekulation. — Der leidende und sterbende Gott ist die Gottheit, die ihre eigentliche Heimat in der Idealwelt, dem κόσμος νοητός hat, und nun zum Zwecke der Schöpfung, um die trägen Massen der Materie in Fluß zu bringen, in die niedere und schmutzige Welt der Materie hinabgestiegen ist, die sich dabei an diese niedere Welt der Sinnlichkeit verloren hat, in ihr zerrissen und zerstückelt in ohnmächtiger Gefangenschaft gehalten wird, jedoch die Fähigkeit nicht verloren hat, sich aus der Versunkenheit des Todes zur göttlichen Welt wieder zu erheben.

So hat eine Quelle[3]) des Plutarch bereits den Osirismythos ausgedeutet. Osiris ist der Logos, dessen Gestalten und Ideen die Göttin Isis τὸ τῆς φύσεως θῆλυ in sich aufnimmt (K. 53). Nur seine Seele ist unvergänglich, unsterblich. Denn das Seiende und Vernünftige und Gute ist stärker als Vergänglichkeit und Veränderung. Sein Leib aber wird vielfach von Typhon zerrissen und vernichtet, d. h. was von

[1]) Poimandres S. 83 ff.

[2]) Damaskios, Vita Isidori § 242 ed. Becker S. 343 a 20, Migne, P. Gr. CIII. 1292. vgl. Suidas s. v. Heraiskos I 872 ed. Bernh.: τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος, ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ.

[3]) In Betracht kommt der mit K. 45 beginnende Abschnitt. Vgl. Heinze, Xenokrates 31 ff., dessen Zurückführung dieses Abschnittes auf Xenokrates ich für nicht wahrscheinlich halte. Vgl. auch Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrelig. S. 93.



jener Idealwelt in diese körperliche Welt eingeht, das hat wie Siegel im Wachs keine Dauer und fällt der ungeordneten und zerstörenden Macht des bösen Elements anheim (K. 54). Wenn aber Typhon diese Abbilder des unvergänglichen Wesens vernichtet, so nimmt Isis sie trauernd in sich auf und bewahrt sie zu neuem Weltwerden. – In ähnlicher Weise deutet Plutarch (oder seine Quelle) die beiden großen Weltläufe der stoischen Weltperiodentheorie auf Apollo und Dionysos. Apollo repräsentiert ihm die Zeit, da alles in Feuer aufgegangen ist, Dionysus Zagreus aber mit seinem Geschick des διασπασμός und des διαμελισμός den gegenwärtigen Weltlauf mit seinem Werden, Leiden und Vergehen[1]).

Besonders charakteristisch sind die Deutungen des Attismythos in der schon oben genannten Naassenerpredigt[2]). Es werden die verschiedenen Namen des Gottes gedeutet: Nekys heißt er als der im Kerker des Leibes begrabene; Gott, wenn er sich wieder in sein ursprüngliches Wesen verwandelt hat; der Unfruchtbare (Akarpos), wenn er, ins Fleisch eingegangen, die Begierden des Fleisches treibt; Polykarpos als der vom irdischen Begehren Befreite. Wenn die Göttermutter ihn entmannt, so ruft die überirdische und ewige, selige Welt die männliche Kraft der Seele, deren besseren Teil, zu sich zurück[3]). Zu ihm fleht die ganze Kreatur der Geschöpfe im Himmel und auf der Erde und unter der Erde, daß er die Disharmonie (ἀσυμφωνίαν) der Welt aufhören lasse (παῦε), und daher heißt er Papas.

In kürzerer und übersichtlicher Darstellung liegt die Deutung dieses Mythos in der 5. Rede Kaiser Julians auf die Göttermutter vor, die zugleich den definitiven Erweis des außerchristlichen Ursprungs der Grundlage jener gnostischen Naassenerpredigt liefert und mit dieser auf eine ältere Quelle stoisch-platonischer Herkunft zurückgeht[4]): Attis ist die schöpferische göttliche Urkraft, die in die Materie hineinwirkt. Überschreitet er gegen die Weisung der Göttermutter die Milchstraße und geht er in die Höhle der Nymphe ein, sich mit ihr zu vermählen, so bedeutet dies das Versinken der göttlichen Urkraft in die niedere Welt.

---

[1]) de Ei apud Delphos c. 9.

[2]) Vgl. zum folgenden Reitzenstein, Poimandres, und Wendland, Hellenistisch-römische Kultur² S. 178f.

[3]) Hippolyt, Refut. ed. Duncker p. 156 (Ende) 158. 160. 136.

[4]) Wendland 179. – Vgl. die kurze Zusammenfassung der Theorie des Julian bei Sallustius, de diis et mundo c. 4. – Das Material bei Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult S. 51–58.



Durch die über ihn verhängte Entmannung bringt die Göttermutter die im ungezügelten Schöpfungsdrang sich verirrende Kraft zum Stillstand und ruft sie in die himmlische Heimat zurück.

Inmitten dieser Phantasien taucht weiter eine merkwürdige Gestalt orientalischer Herkunft auf: nämlich der in die Materie versinkende und aus ihr sich wieder befreiende Urmensch (Anthropos)[1]. Hinter ihr steht ein alter in seinem Sinn wie in seiner Geschichte noch immer nicht genügend aufgehellter Mythus von dem geschlachteten (und wieder auflebenden) Urmenschen. Auf hellenistisch synkretistischem Gebiet ist aus ihm eine Größe der Spekulation, eine kosmogonische Potenz geworden.

Am klarsten und reinsten tritt diese Gestalt des Anthropos in dem ersten Traktat der hermetischen Sammlung heraus[2]. Der Anthropos, das Lieblingskind des Gottes Nus, durchbricht in seinem Schöpfungsdrang die niederen Sphären des Demiurgen und sich hinausbeugend schaut er die Physis, die ihm in aller ihrer Schönheit selig zulächelt. Vom Liebesdrang heruntergezogen, wird er von der Physis umschlungen und festgehalten. — Hier bricht der Mythos ab, sein Ende, die Erzählung von der Befreiung des Urmenschen aus der Materie und seine Erhebung in die himmlische Welt, kann leicht aus der zweiten paränetischen Hälfte des Traktats ergänzt werden. Denn in den Gläubigen vollzieht sich ja nur das, was sich urbildlich im Geschick des Anthropos begeben hat.

In den meisten christlich-gnostischen Systemen ist der Mythos des Anthropos bereits zu einem unverstandenen Fragment geworden[3]. Dagegen ist er in der Naassener-Predigt (vielleicht bereits in deren hellenistischer, von christlichem Einfluß unberührter Grundlage) mit den Gestalten des Attis, Adonis, Osiris und verwandter Götter eben zu der schon besprochenen einen großen Gestalt des sterbenden und auferstehenden, des in die Materie versinkenden und sich wieder erhebenden Gottes verschmolzen. So erscheint seine Figur hier gleich am Anfang in einer breit angelegten Ausführung und hat die Gestalt des Attis, die im Kultliede und im ursprünglichen Kommentar offenbar die Hauptrolle spielte, in den Hintergrund gedrängt,

---

[1]) Vgl. das Kapitel über den Urmenschen in meinen Hauptproblemen der Gnosis, S. 160—223.

[2]) Ich halte das System des Poimandres für frühgnostisch, vorvalentianisch, also dem ersten christlichen Jahrhundert angehörig.

[3]) Dagegen beherrscht die Figur des Urmenschen noch einmal das spezifisch orientalische System des Manichäismus und hat auch hier bereits den spekulativen kosmogonischen Charakter, nur daß der Mythos wiederum viel wilder und grotesker auftritt.



sie repräsentiert so den fortschreitenden Orientalisierungsprozeß der synkretistischen hellenistischen Literatur[1]).

Dieser Mythos vom sterbenden und leidenden Gott resp. von der göttlichen Potenz, die in die Welt der Materie versinkt und sich wieder aus ihr erhebt, nimmt aber, wie wir zum Teil bereits sahen, überall eine anthropologische und praktisch paränetische Wendung. Der Gott mit seinem Schicksal im Sieg und Unterliegen wird der Typus für das Geschick der Frommen. Was sich hier vollzieht, ist kein einmaliges Faktum der Vergangenheit, es ereignet sich immer von neuem.

Wenn wir genauer zuschauen, so sind eben jene Spekulationen vom sterbenden und auferstehenden Gott und seiner kosmischen Bedeutung hervorgewachsen aus dem Kultus und den Erfahrungen der Gläubigen im Kultus.

Schon in dem Kultus des sterbenden und zu neuem Leben erwachenden Gottes bahnt sich diese eigentümliche unio mystica der Gläubigen mit dem Gotte an. Denn das ist der offenbare Sinn der Kultfeier aller der sterbenden und wieder erstehenden Vegetationsgottheiten, daß der Kultteilnehmer in wahnsinniger Trauer und ausgelassener Freude am Geschicke des Gottes aktiv und nacherlebend Anteil nimmt. Diese Zusammenhänge sind auch einer späteren Zeit ständig im Bewußtsein geblieben.

In charakteristischer Weise faßt das doch wahrscheinlich aus dem Attiskult stammende liturgische Fragment, das Firmicus Maternus de err. profan. relig. XXII 1 uns aufbewahrt hat, diese Stimmung zusammen:

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία.

Auf den Trauertag, der den bezeichnenden Namen Sanguis führt (24. März), folgt in der römischen Kultfeier des Attis, die schon zu Zeiten des Kaisers Claudius ihre endgültige Form erhalten hat, nach einer Vigilie das Fest der Hilarien (25. März)[2]). Den Sinn des Adoniskults hat noch Macrobius (Saturnal. I 21₁₀) in die Worte zusammengefaßt: simulationeque luctus peracta celebratur laetitiae exordium. Das εὑρήκαμεν συγχαίρομεν der Osiris-Isis-Mysterien deutet in dieselbe Rich-

[1]) Weitere Parallelen zum Anthroposmythus in der Zosimusliteratur und bei Jamblichus (Bitysoffenbarung) hat Reitzenstein Poimandres, S. 102ff. gesammelt.

[2]) Vgl. Cumont, Oriental. Religionen im römischen Heidentum (übers. v. Gehrich S. 67ff.).

tung[1]). — Ein altes Kultwort aus dieser Religion beleuchtet diese Zusammenhänge hell: „So wahr Osiris lebt, wird er auch leben, so wahr Osiris nicht tot ist, wird er auch nicht sterben, so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird er auch nicht vernichtet werden[2])." So treten überall mythische Spekulation und religiöse Praxis auf das engste zusammen. Und auch da, wo der sakramentale Kultus sich bereits aufgelöst hat und die Frömmigkeit in eine geistigere Atmosphäre hinaufgehoben ist, bleibt die Beziehung erhalten. Im Poimandres wird die Urbildlichkeit des in die Materie versinkenden Urmenschen stark hervorgehoben. Aus dieser Vereinigung mit der Physis stammt das Menschengeschlecht. „Und deshalb ist der Mensch gegenüber allen anderen Lebewesen zwiespältig, sterblich um des Leibes willen, unsterblich wegen des ‚wesenhaften' Menschen. Unsterblich ist er und hat Macht über alle Dinge und leidet doch, was sterblichen Wesen eignet, und ist dem Geschicke unterworfen." (§ 15) — Und deshalb geht an ihn die Mahnung, zu erkennen, daß er aus der Welt des Lichtes und des Lebens stammt (§ 21). Er soll sich dem Nus, dem Leiter seiner Seele, hingeben, soll sein Sinnenleben hassen und verabscheuen (22) und so den Weg in die Heimat des Lichtes und des Lebens zurückfinden. Gefallen aus himmlischen Höhen, wie einst der Urmensch, durch die Planetensphären gesunken und mit Lasterhüllen bekleidet wie jener, sollen die Menschen aufsteigen, wie er, zum höchsten Himmel des Vatergottes[3]). So zieht sich auch durch die ganze Predigt der Naassener dieser Gedanke hindurch: Der Anthropos ist nur ein Typus des Geschlechtes der Pneumatiker. Sie sind gefallen wie er und sollen aufstehen wie er, der Strom, der herabgeflossen ist vom Himmel her, soll wieder aufwärts fließen, das Geschlecht, das in die Fremde nach Ägypten gewandert ist, soll die Heimat, Mesopotamien, wiederfinden.

Und ebenso deutet die stoisch-platonische Quelle, welcher der Kaiser Julian folgt (s. o. S. 167), den Attismythus. „Und was er (der Gott) gelebt und gelitten, ist allgemeines Erlebnis und Schicksal. Uns allen gilt diese Mahnung, vom Niederen uns ab- und dem Höheren uns zuzuwenden.

[1]) Seneca, Apocol. 13. Firmicus, De errore prof. relig. II 9. Dieterich, Mithrasliturgie 216.

[2]) Cumont a. a. O. S. 118. Erman, Die ägypt. Relig. 1905, S. 96—97. Vgl. etwa noch den schon erwähnten Schluß der sogenannten Mithrasliturgie (s. o. S. 149) und die ebenfalls dort erwähnte voluntaria mors in den Isismysterien des Apulejus.

[3]) Das kultische Element, das im Poimandres fast ganz vergeistigt ist, erscheint noch deutlicher und greifbarer im Krater (IV) und der Prophetenweihe (VIII).



Und nach des Gottes Entmannung ruft die Trompete nicht ihn allein, sondern uns alle nach oben, die wir himmlischen Ursprung und irdischen Fall mit ihm teilen. Auch uns heißen die Götter herausschneiden die Maßlosigkeit, aufsteigen zum Begrenzten, Einheitlichen, Einen, als Erlöste mit Attis das Freudenfest feiern[1])".

Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß hier die geistige Atmosphäre gegeben ist, innerhalb derer das paulinische Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus steht. Die eigentümlichen Nüancen der paulinischen Auffassung können dabei natürlich bestehen bleiben. Von einem Fall des Göttlichen in Christus kann man selbstverständlich nicht reden, es ist bei ihm ja alles Erlöser-Barmherzigkeit. Dennoch findet sich der eigentümliche Gedanke, daß der Christus durch seine Erniedrigung ins fleischliche Dasein eine gleichsam widernatürliche Verbindung eingeht, und daß der Tod für ihn selbst eine Befreiung bedeutet, auch, wie wir gesehen, bei Paulus. Den Gedanken einer Präexistenz der Seelen und eines Falles aus der überirdischen Welt hat Paulus nicht gefaßt. Der Tod des Erlösers hat bei ihm nicht die Bedeutung des Unterganges und des Versinkens in das Niedere, sondern gerade die der Befreiung. Aber die Parallele wird doch wieder ganz eng, wenn wir dem Fallen und Auferstehen mit dem göttlichen Heros in der hellenistischen Frömmigkeit das paulinische „in Adam sterben, in Christus lebendig werden", gegenüberstellen.

Und der Hauptgedanke ist derselbe. In mystischer Gemeinschaft erlebt der Fromme dasselbe, was der göttliche Heros in vorbildlicher Kraft vorher und prinzipiell erlebt hat. Das Erlebnis der Gläubigen ist nur die sieghaft sich auswirkende Konsequenz des einmal gegebenen Anfangs. Man schließe den Kontakt, und der elektrische Strom flutet.

Diese Parallele aber wird noch enger, wenn wir darauf achten, daß, wie sich jene hellenistischen Spekulationen aus dem Kultus des sterbenden und auflebenden Gottes entwickelten, so auch hinter den Ausführungen des Paulus über das Mitsterben und das Mitauferstehen mit Christus ganz deutlich und klar (vgl. Rö. 6 Gal. 3₂₆ f.) das Sakrament steht. Es ist uns bereits oben bei der allgemeinen Erörterung der Zusammenhänge des Kyriosglaubens mit dem Kultus wahrscheinlich geworden, daß bereits vor Paulus und von Paulus nicht geschaffen im Gemeindeglauben die Überzeugung geherrscht habe, die Taufe sei als der Initiationsakt des Christentums ein Sterben und ein Auferstehen

[1]) Wendland a. a. O. S. 180.

analog dem Tod und der Auferstehung Christi. Die hier erörterten Zusammenhänge sind geeignet, jenen Vermutungen eine wesentliche Bestätigung zu geben. Die Ringe in der Kette des religionsgeschichtlichen Vergleiches schließen sich. Wie vor allem im Poimandres des Corpus Hermeticum (aber zum Teil auch in den andern genannten Quellen) das sakramental-kultische Geheimnis der Wiedergeburt in die Sphäre persönlich-geistiger Erfahrung und religiöser Spekulation hinaufgehoben erschien, so läge bei Paulus ein ganz analoger Fall vor. Auch Paulus hat aus dem Tauf-Mysterium der Gemeindereligion ein geistiges Erlebnis gemacht, das in seiner prinzipiellen Bedeutung das ganze Christenleben beherrscht und ihm eine sieghafte Kraft und einen unvergleichlichen Schwung gibt.

Und bei alledem träte doch die ungleich größere sittlich-religiöse Kraft und die geistige Originalität des Apostels in ein helles Licht. Die hellenistische Frömmigkeit — auch die vergeistigte — erlebt in diesem Sterben und Auferstehen mit der Gottheit in erster Linie die Befreiung von der Welt der Vergänglichkeit, des Todes und des dumpfen Geschickes (der Heimarmene); ihre Gnadengaben sind Unsterblichkeit (ἀφθαρσία) und ewiges Leben. Für Paulus aber steht hier in erster Linie der Gedanke an die Befreiung von Sünde und Schuld: „Insofern Christus starb, starb er der Sünde, ein für allemal; was er lebt, lebt er Gott. So zieht denn auch ihr den Schluß, daß ihr tot seid für die Sünde, lebendig für Gott." Durch allen Mysterienglauben und mysteriöse Spekulation hindurch meldet sich das Ethos des Evangeliums zum Wort.

* * *

Wir fassen an diesem Punkt noch einmal zusammen. Auf dem Kyrioskult der Urgemeinde ruht die ins Persönlich-Geistige erhobene Christusmystik des Apostels. Wie für Paulus das Pneuma aus dem beherrschenden Element des gottesdienstlichen Lebens zu dem das ganze neue religiös-sittliche Leben des Christen beherrschenden Faktor wird, so erfährt der Kyrios-Glaube eine ganz analoge Vertiefung und Erweiterung. Ja selbst hinter den schweren und wuchtigen Gedanken vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus stehen sakramentale Erfahrungen und Stimmungen, welche die christliche Gemeinde mit der Taufe verband. — So erwächst die eigentümliche Christusmystik des Apostels, dieses ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ εἶναι, das sich scharf von dem in der hellenistischen Frömmigkeit herrschenden Vergottungsideal abhebt, obwohl

es andrerseits eine gewisse Verwandtschaft mit ihm zeigt. Die Art, wie Paulus den Christos als das überragende und umfassende Element seines höheren geistigen Ich empfindet und zugleich als die das christliche Gemeinschaftsleben bedingende und tragende Macht, findet ihresgleichen in der umgebenden Welt der Religionen kaum, wenn auch z. B. die vergeistigte Mystik der hermetischen Schriften schwache Analogien zeigt. Und endlich ist die Christusmystik des Paulus die erste Etappe auf dem Weg zur Gottesmystik, aus dem ἐν Χριστῷ des Paulus wird das Aus-Gott-geboren-sein des Johannes.

Diese Christusmystik des Paulus aber basiert auf einer Gesamtanschauung von schroff supranaturaler Haltung, die weder auf alttestamentlichem, noch auf dem Boden griechischer Philosophie gewachsen ist, sondern ein Erbteil der spätantiken mysteriösen Frömmigkeit ist.

Die Grundlage dieses schroffen Supranaturalismus ist jener trübe anthropologische Dualismus, der in der absoluten Entgegensetzung von Geist und Fleisch zum Ausdruck kommt, d. h. in der Überzeugung, daß das höhere Leben des Christen mit seiner natürlichen Anlage im Widerspruch steht und in diese nur durch ein Wunder von oben und von außenher sich eingesenkt hat. So tritt nun der κύριος als πνεῦμα in absoluten Gegensatz zu allem naturhaft menschlichen Wesen. Der erste Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorging, besaß ihm gegenüber ein prinzipiell minderwertiges Sein, er war „nur Lebewesen". Keine Brücke der Entwickelung führt vom ersten zum zweiten Menschen. Das Erscheinen des zweiten Menschen hier auf Erden tritt ganz unter den Gesichtspunkt der Erniedrigung, sein Verweilen ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ist ein schweres Rätsel, und sein Tod ist Befreiung auch für ihn und Lösung des Rätsels. Auf diesem Wege des Todes und der Befreiung von dem Niedrig-Natürlichen sollen die Seinen ihm folgen. Christus ist nicht die Vollendung, sondern der Tod des natürlichen Menschen. Schöpfung und Erlösung drohen völlig auseinander zu reißen. — Und dieser schroffe Zwiespalt setzt sich durch die ganze Welt, in der die Erlösung eine Wirklichkeit geworden ist, fort. Wie jemand, der aus einer andern Sphäre stammt, tritt der Pneumatiker dem Psychiker gegenüber. Die Menschenwelt droht sich in zwei Klassen zu spalten. Hier sehen wir denn alle Gefahren dieser paulinischen Mystik deutlicher ihr Haupt erheben. Und diese Grundanschauung wirkt z. T. bis in das Personenleben, den Charakter und die historische Stellungnahme des Apostels ein. Hier bei dieser fast krankhaften Überspannung der Gegensätze ist dann auch das Einfallstor für allen spezifischen Sakra-

mentsglauben und alles naturhafte Kultwesen gegeben. Und so sehr Paulus die Stimmung des pneumatischen Übermenschen im Dienst der Gemeinde zu überwinden sucht und so stark er das Sakramentale vergeistigt, die Gefahren drohen von dorther beständig.

Und so tritt der Paulinismus in seiner ganzen Großartigkeit, mit der Glut und Innigkeit seiner Mystik, aber auch mit allen ihm spezifisch eignenden Gefahren als einseitige Erlösungsreligion neben das Evangelium Jesu von der Sündenvergebung.

* * *

VII. Mit alledem konzentriert und kristallisiert sich die paulinische Religion in dem Christusglauben, der πίστις κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wir haben bereits nachgewiesen, wie der evangelischen Überlieferung und damit der palästinensischen Urgemeinde der eigentliche „Glaube an Jesus" noch fremd war, und wie dann wahrscheinlich das Bekenntnis (die fides quae creditur) zu dem κύριος Jesus Christus das Fundament des hellenistischen Christentums geworden ist. Es kann kaum bezweifelt werden, daß bei dem Apostel Paulus zuerst der Glaube (in der Form des Christusglaubens) als das innere Zentrum des religiösen Lebens erscheint. Der religiöse Begriff des Glaubens hat eine ziemlich lange Vorgeschichte. Er entsteht innerhalb der Religionsgeschichte erst an dem Punkt, wo sich die Religionen von dem nationalen Boden lösen, zum Universalismus streben und ihr eigenes Leben außerhalb und oberhalb der nationalen Kulturen zu führen beginnen. So lange die Religion vorwiegend national bestimmt ist, ist sie ganz wesentlich mit dem Bestand des nationalen Lebens, mit Sitte, Brauch und Gewohnheit verwachsen, erst bei der Trennung von Nation und Religion kommt das zu seinem Recht, was wir Glaube, die persönliche Überzeugung des einzelnen, nennen. So ist es begreiflich, daß sich vor allem im hellenistischen Diasporajudentum zuerst der ausgeprägte Begriff des religiösen Glaubens findet[1]. Der jüdische Philosoph Philo ist der erste Theologe des Glaubens, der erste, der eine ausführliche Psychologie des Glaubens entwickelt.

Aber auch bei Philo hat der Begriff des Glaubens und dessen Erfassung in seiner zentralen Notwendigkeit eine Vorgeschichte, die in die griechische Philosophie zurückführt. Das erkennt man, wenn man darauf achtet, wie oft Philo den Glauben als die sichere und zuverlässige Überzeugung definiert[2]. So bezeichnet er den Glauben als

[1]) Vgl. hierzu Bousset, Religion des Judentums, S. 235 ff. 514 f.

[2]) Vgl zum folgenden Bréhier S. 223.

ἀκλινὴς καὶ βεβαία ὑπόληψις[1]) oder als ὀχυρωτάτη καὶ βεβαιωτάτη διάθεσις[2]). Von Abrahams Verhalten gegenüber der göttlichen Weissagung heißt es: τὸ δὲ ὅτι γενήσεται, πάντως κατὰ τὰς θείας ὑποσχέσεις βεβαίως κατείληφεν[3]).

Diese Definitionen aber sind der stoischen Philosophie entlehnt. Zum Ideal des stoischen Weisen gehört die auf die Wissenschaft (ἐπιστήμη) gegründete, feste und unerschütterliche Überzeugung. So definiert Philo im stoischen Sinn die Wissenschaft als κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ βέβαιος ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου[4]). In dem großen Idealgemälde des stoischen Weisen, das bei Stobaios, Eklog. II. 6₉ p. 232 steht, finden wir mit dem Begriff der festen Überzeugung auch das Wort Glaube verbunden: τούτοις δὲ ἀκολούθως οὐκ ἀπιστεῖν. τὴν γὰρ ἀπιστίαν εἶναι ψεύδους ὑπόληψιν, τὴν δὲ πίστιν ἀστεῖον ὑπάρχειν, εἶναι γὰρ ὑπόληψιν ἰσχυράν, βεβαιοῦσαν τὸ ὑπολαμβανόμενον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ἐπιστήμην ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. διὰ ταῦτά φασι μήτε ἐπίστασθαί τι τὸν φαῦλον μήτε πιστεύειν.

Dieses stoische Ideal wird nun bei Philo in einer charakteristischen und eigentümlichen Weise ins Religiöse übertragen. Die Unerschütterlichkeit der Überzeugung ist nicht mehr das höchste Gut des sich selbst vertrauenden und in sich selbst abgeschlossenen Weisen, sondern des Frommen, der in dem allmächtigen Gott die Sicherheit und Unumstößlichkeit seines Lebens und seiner Überzeugung findet. In die Ausführungen Philos über den Glauben klingt noch — namentlich unter der Nachwirkung von Gen. 15₆ — der alttestamentliche Gedanke vielfach hinein, daß der Glaube das Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Weissagung sei. Aber im Grunde erweitert sich ihm fast überall dies Vertrauen zu dem dauernden Gemütszustand, in welchem der Mensch sich von den vergänglichen Dingen abwendet und in dem ewigen, unerschütterlichen und

---

1) περὶ ἀρετῶν 216.

2) De conf. ling. 31.

3) Q. rer. div. haer. 101. Vgl. auch die Entgegensetzung von Glaube und Unglaube de ebr. 40. 188.

4) De congr. erud. causa 141 (vgl. q. deus s. immut. 22: τὸ μὴ τοῖς πράγμασι συμμεταβάλλειν ἀλλὰ μετὰ στερρότητος ἀκλινοῦς καὶ παγίου βεβαιότητος ἅπασι τοῖς ἁρμόττουσι χαίρειν). Ausdrücklich sagt Klemens Alex. Stromat. II 2,9₄ τὴν γοῦν ἐπιστήμην ὁρίζονται φιλοσόφων παῖδες ἕξιν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγων (vgl. dazu die Anmerkung in Stähelins Ausgabe I 117). Überhaupt sind hier Klemens an Philo sich anlehnende Ausführungen zu vergleichen. Für ihn ist der Glaube: πρόληψις ἑκούσιος; θεοσεβείας συγκατάθεσις (folgt Hinweis auf Hebr. 11₁); ἀφανοῦς πράγματος ἐννοητικὴ συγκατάθεσις, ἐπιστήμη θεμελίῳ βεβαίῳ ἐπερηρεισμένη (Stromat. II 2,8—9, vgl. II 5,24; 6,27).

dem allein zuverlässigen Gott den Halt seines Lebens findet. „Freund, nimm dem Weisen nicht unüberlegt das ihm gebührende Lob und dem Unwürdigen sprich nicht die vollendetste der Tugenden, den Glauben, zu . . . . Du wirst sicher wissen, daß es wegen unserer Verwandtschaft mit der sterblichen Natur, der wir eng verbunden sind, die uns Geld und Ehre und Herrschaft und Freude, Gesundheit und Körperstärke und vielem andern beredet, zu trauen, nicht leicht ist, Gott allein ohne eine andere Stütze zu glauben. Dies aber, jedes einzelne fahren zu lassen und der in sich unzuverlässigen Kreatur zu mißtrauen, allein aber Gott zu trauen, der in Wahrheit allein treu (gläubig = πιστός)[1]) ist, ist das Werk einer großen und olympischen Vernunft“[2]).

Gott allein ist der Ἑστώς, der fest steht, während alles andere in der Welt schwankt[3]). Wer aber Gott gefunden hat, der lernt ebenfalls fest zu stehen, wie denn Philo wieder und wieder betont, daß Moses vor Gott stand. εἴρηται γὰρ · σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ᾽ ἐμοῦ (Dt. 5_{31}), ἵνα ἐνδοιασμὸν καὶ ἐπαμφοτερισμόν, ἀβεβαίου ψυχῆς διαθέσεις, ἀποδυσάμενος τὴν ὀχυρωτάτην καὶ βεβαιοτάτην διάθεσιν πίστιν ἐνδύσηται[4]).

So vollzieht sich bei Philo dieser in seiner Bedeutung gar nicht zu überschätzende Übergang des Begriffes „Glaube“ (= fester Überzeugung) aus der philosophischen in die religiöse Sprache. Von hier aus begreift es sich, wie dann von vornherein der Begriff eine so zentrale und dominierende Rolle in der Religion spielt. Auch hier sind die Gedankenformen für die universale Religion vorgebildet. Dort in der griechischen Philosophie wird das Ideal aufgestellt: die feste, durch nichts getrübte, unerschütterliche Überzeugung, in der Theorie wie im praktischen Leben. Wie die Philosophie an der Erreichbarkeit dieses Ideals zu verzweifeln begann: δυσεύρετον σφόδρα τὸ τούτων ἐστὶ γένος[5]) —

[1]) Philo gibt Gott gern das Prädikat πιστός. Bréhier a. a. O. hält die Übersetzung „gläubig“ (im Sinne einer festen Überzeugung) für möglich unter Berufung auf Leg. Alleg. III 204; de mut. nom. 182.

[2]) Q. rer. div. haer. 91 ff., vgl. de Abrah. 268 f.

[3]) Leg. Alleg. II 83 (89) διασυνιστάντος αὐτόν τε καὶ τὴν γένεσιν τοῦ δεσπότου, ἑαυτὸν μὲν ὅτι ἀκλινὴς ἕστηκεν ἀεί, τὴν δὲ γένεσιν, ὅτι ταλαντεύει καὶ πρὸς τἀναντία ἀντιρρέπει. III 38 De post. Ca. 19. 23: τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις · ὥστε ὁ μὲν προσιὼν θεῷ στάσεως ἐφίεται. Vgl. im folgenden 23—31 Hinweis auf Gen. 18_{22}f. (Abraham) ἑστὼς ἦν ἔναντι κυρίου. Dt. 5_{31} (Moses): στῆθι μετ᾽ ἐμοῦ. De gigant. 48 ff.; de plant. 135.

[4]) De conf. ling. 31, vgl. 106.

[5]) De post. Ca. 43; vgl. Seneca Ep. 42 (virum bonum) ille . . . fortasse tamquam Phoenix semel anno quingentesimo nascitur (vgl. Holl, N. Jahrb. f. klass. Philol. XXIX 1912. S. 419).

antwortete die Religion mit der zuversichtlichen Bejahung desselben: Der Fromme findet in Gott den unerschütterlichen Halt seines Lebens.

Man wird sich nun nicht mehr darüber wundern, daß dieser religiöse Glaubensbegriff auch in den hermetischen Schriften, die so manche Verwandtschaft mit Philo zeigen, — freilich nicht so häufig und dominierend — vorkommt. Hier finden wir das prachtvolle Wort: τὰ μὲν γὰρ φαινόμενα τέρπει, τὰ δὲ ἀφανῆ δυσπιστεῖν ποιεῖ. φανερώτερα δέ ἐστι τὰ κακά, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς ὀφθαλμοῖς (IV 9). Im Poimandres heißt es zum Schluß: διὸ πιστεύω[1]) σοι καὶ μαρτυρῶ, εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ (32). Besonders bedeutsam und ergiebig ist hier der Schluß des neunten Kapitels (§ 10): „Dies dürfte Dir, Asklepios, wenn Du vernünftig überlegst, wahr erscheinen, wenn Du unwissend bist, unglaublich: τὸ γὰρ νοῆσαί ἐστι τὸ πιστεῦσαι, τὸ ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι . . . . Denn der Nus vom Logos (Wort) bis zu einem gewissen Punkt geleitet, gelangt zur Wahrheit, und indem er alles (prüfend) bedenkt und es übereinstimmend mit dem vom Logos Verkündeten findet, so „wird er gläubig“ und findet in dem herrlichen „Glauben“ seine Ruhe“ (IX 10). Nach allem, was vorangegangen ist, können wir begreifen, wie auf diesem halbphilosophischen, halbreligiösen Boden eine derartige Sprechweise entstehen konnte. Und wenn wir nun gar den Satz finden: „Taufe Dich (angeredet ist die καρδία), wenn Du kannst, in diesem Mischkrug, da Du glaubst, daß Du hinaufwandern wirst zu dem, der den „Krater“ hinabgesandt hast, da Du erkennst, wozu du geworden bist“ (IV 4) — so sehen wir, wie der religiöse Begriff des Glaubens sich mit dem Mysterienwesen und dem Gedanken an das Sakrament verbindet[2]). Und wiederum heißt es selbst in der späteren Asklepiosschrift noch vom Frommen: fiducia credulitatis suae tantum inter homines, quantum sol lumine ceteris astris antistat (c. 29)[3]).

Wir sehen deutlich, wie Paulus mit seiner Betonung der Bedeutung

---

[1]) πιστεύω steht hier ganz im technischen Sinn. Vielleicht ist auch I 21 zu lesen: ἐὰν οὖν μάθῃς σεαυτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ πιστεύσῃς, ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις (s. Reitzensteins Textherstellung).

[2]) Reitzenstein, Myst.-Rel. S. 85 verweist auf Apulejus XI 28. Apulejus sagt nach seiner zweiten Weihe: plena jam fiducia germanae religionis obsequium divinum frequentabam. Der Satz der Aberkios-Inschrift: πίστις πάντη δὲ προῆγε καὶ παρέθηκεν τροφὴν πάντη, ist also für sich allein kein Hindernis gegen die heidnisch-hellenistische Herkunft der Inschrift (Reitzenstein 86).

[3]) Vgl. noch Themistios bei Stobaios Florilegium IV p. 107 M: ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ συνελαυνόμενον . . . . φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα. Dieterich, Mithraslit. S. 164.

des Glaubens für die Religion in einen großen Zusammenhang einrückt. Auch bei ihm läßt sich unschwer noch der fundamentale Begriff des Glaubens nachweisen. In dem mächtigen Wort: Alles was nicht aus dem „Glauben" ist, ist „Sünde" (Rö. 14_{23}), bricht die ursprüngliche Bedeutung des Glaubens im Sinne der festen Überzeugung deutlich durch.

In diesem Sinn schildert der Apostel den Glauben Abrahams: εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλὰ ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει . . . . . πληροφορηθεὶς (Rö. 4_{20}), wenn auch hier die feste Überzeugung einseitig auf die Erfüllung der göttlichen Verheißung bezogen wird.

Auch das ist ohne weiteres deutlich, daß bei Paulus ebenso wie bei Philo die religiöse Wendung des Begriffs völlig zu ihrem Abschluß gebracht erscheint. Der Gegenstand des Glaubens ist bei Paulus Gott, der Glaube vollzieht sich in der Richtung auf Gott. Nicht nur in dem Sinn, daß er die Existenz Gottes anerkennt, sondern in dem tieferen und volleren, daß er sich auf Gott verläßt, oder noch besser, in Gott seines ganzen Lebens Halt findet[1]). Man wird freilich nicht den Apostel in dem Maße wie Philo einen Psychologen des Glaubens nennen können. Auch im neuen Testament steht der locus classicus für den eigentlichen religiösen Begriff des Glaubens nicht bei Paulus, sondern im Hebräerbrief. Paulus liegt weniger daran zu sagen, was eigentlich Glaube sei, sondern was der Glaube wert sei. Daß auf dem religiösen Glauben die Geltung des Menschen vor[2]) dem gnädigen Gott, seine δικαιοσύνη, beruht, ist das A und O seiner Verkündigung. — Damit verengt sich dann überhaupt der paulinische Glaubensgedanke; als Korrelat des Glaubens erscheint ganz wesentlich die Sündenvergebung (beinahe = δικαιοσύνη θεοῦ). Die Aufgabe der Christen wird πιστεύειν ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ (Rö. 4_5). Aber in dieser Verengung und Verkürzung wird der „Glaube" von Paulus mit einer bisher unerhörten Energie als das Zentrum des religiösen Lebens überhaupt erfaßt.

Um so bedeutsamer wird mit alledem die Tatsache, daß für Paulus als Objekt dieses Glaubens Jesus Christus erscheint, oder daß ihm der Glaube: πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (im Sinne des Genitivus objectivus) wird. Die betreffende Formel[3]) findet sich

[1]) Rö. $4_{17.24}$ 10_9 I. Th. 1_9.

[2]) Ich bleibe mit Bewußtsein bei der Übersetzung von δικαιοσύνη θεοῦ: Gerechtigkeit vor Gott (wenn nicht überhaupt an allen Stellen der Genitiv als subjectivus, Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes, zu fassen ist). Sprachliche Analogien für diesen (semitischen) Genitiv Ps. 51_{19}: זִבְחֵי אֱלֹהִים (LXX allerdings θυσίαι θεῷ); Joh. 6_{28} f. τὰ ἔργα, τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ.

[3]) πιστεύειν (πίστις) εἰς Χρ. I; πίστις mit Genitiv.

in den paulinischen Briefen allerdings noch nicht so häufig, wie vergleichungsweise in der johanneischen Literatur; aber sie steht gerade an den Höhepunkten der paulinischen Darlegungen: in dem die Darstellung der Rechtfertigungslehre krönenden Abschluß (Rö. 3₂₂—₂₆) und in dem Streitgespräch mit Petrus in Antiochia (Ga. 2₁₆—₂₀)[1]), endlich an der Stelle, an der der Apostel am ausführlichsten das eigentliche Wesen des Glaubens darlegt: Rö. 10₉—₁₄[2]).

Das Glaubensobjekt hat sich also dem Apostel in einer eigentümlichen Weise verdoppelt. Der Glaube ist für Paulus in demselben Sinn und in demselben Umfang Glaube an Christus Jesus wie an Gott. Jesus rückt ganz in das Zentrum der religiösen Betrachtung. Wir können uns diese eigenartige Komplikation des Glaubensgedankens, die bei dem Apostel mit solcher Selbstverständlichkeit auftritt, kaum anders als wieder unter der Annahme erklären, daß er hier von einer schon ausgeprägten Gemeindeüberzeugung abhängig ist. Es wurde bereits oben (S. 123) darauf hingewiesen, daß Paulus uns selbst diese Vermutung bestätigt. In seiner grundlegenden Ausführung über den Glauben weist er ganz deutlich auf ein bereits formuliertes Gemeindebekenntnis. Die Herrenstellung Jesu (κύριος Ἰησοῦς) und dessen Auferstehung scheinen der Inhalt dieses Bekenntnisses[3]) gewesen zu sein, dessen Giltigkeit der Apostel auch für die römische Gemeinde voraussetzt. In diesem Zusammenhang gewinnt auch bei ihm der Glaube fast die Bedeutung der Zustimmung zu einem formulierten Bekenntnis.

Aber wiederum sieht man hier deutlich, wie bei Paulus aus dem Kultischen das Geistig-Religiöse herauswächst. Ihm vertieft und vergeistigt sich der Glaube — und das wird sicher zum Teil unter Einfluß der oben skizzierten hellenistischen Gedankenwelt vor sich gegangen sein — zu einer dauernden lebendigen Beziehung auf Gott, zu dem Zentrum alles religiösen Lebens. Die Person Jesu aber behält in diesen vertieften und vergeistigten Zusammenhängen ihre prinzipiell bedeutsame Stellung, die sie schon im einfachen Gemeindebekenntnis hatte. Nur daß sie hier noch in einem ganz anderen Sinne eine das persönliche Christenleben beherrschende und erfüllende lebendige Gegenwart wird. Der Glaube, die πίστις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν wird für den Christen das

[1]) Es ist beachtenswert, wie hier auch der Glaube an den Gottessohn sofort in Beziehung zur Sündenvergebung tritt.

[2]) Vgl. noch Phil 1₂₉ 3₉ Kol. 2₅.

[3]) Vgl. Apg. 17₁₈ ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν Ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο.

Organ, mit dem er die gegenwärtige Wirklichkeit des πνεῦμα κύριος umfaßt.

* * *

VIII. So begreiflich diese ganze Entwickelung ist und so sehr sie sich mit einer immanenten Notwendigkeit zu vollziehen scheint, so bedeutet sie eben doch eine merkwürdige Komplizierung und Belastung derjenigen Einfachheit und Schlichtheit der Religion, die auf den Höhepunkten der alttestamentlichen Religion und im Evangelium Jesu zur Erscheinung kommt. Denn das Objekt des religiösen Glaubens wie der gottesdienstlichen Verehrung stellt sich nunmehr in einer eigentümlichen durchgängigen Verdoppelung dar. Dicht nebeneinander gedrängt erscheinen dem Auge des Glaubens die Gestalten Gottes und Christi. Wie hat sich Paulus, der von seiner alttestamentlich monotheistischen Vergangenheit eine Empfindung für diese Schwierigkeiten gehabt haben muß, mit ihr auseinandergesetzt?

Da ist es zunächst beachtenswert, daß Paulus in einer fast konsequent durchgeführten Terminologie die beiden Größen wieder durchweg – wenigstens äußerlich – auseinanderzuhalten bemüht ist. – Gott ist für ihn immer θεός (πατήρ) und Jesus immer κύριος. Ja an einer Stelle schien es sogar, wie wir bereits sahen, als wenn der Apostel mit diesen Formeln eine energische Unterordnung der Gestalt Christi unter Gott in einer prinzipiell formulierten Weise betonen will, nämlich da, wo er das Bekenntnis zu dem einen Gott und dem einen Herrn der Christen dem Glauben der Heiden an die vielen Götter und die vielen Herren gegenüberstellt (I. Kor. 8_5-_6). Er scheint dabei doch eben von der Empfindung auszugehen, daß die vielen „Herren“ auch nach heidnischem Empfinden eine untergeordnete Stellung einnehmen gegenüber der Klasse der θεοί[1]). Damit würde freilich von neuem deutlich werden, auf wie gefährlichen Bahnen sich diese Überlegungen des Paulus bewegen. Denn sie laufen schließlich darauf hinaus, Christus als göttliches Wesen doch um eine Stufe unter Gott, wenn wir es einmal vergröbern wollen, als Halbgott, erscheinen zu lassen[2]).

---

[1]) S. o. S. 120. – Vgl. J. Weiß, Kommentar z. ersten Korintherbrief zur Stelle. Die ausschließliche Beziehung der κύριοι auf den Regentenkult möchte ich mit Weiß ablehnen.

[2]) In der Energie, mit der Paulus den „einen“ Herrn Jesus Christus betont, erhebt sich freilich der Apostel weit über das Milieu, innerhalb dessen er sich hier bewegt. Hier wirkt die volle Wucht des alttestamentlichen Monotheismus.

Eine derartige Spekulation über das Verhältnis zwischen Gott und Christus zeigt sich auch da, wo der Kyrios bei Paulus als εἰκὼν θεοῦ [1]) oder auch absolut als εἰκών [2]) erscheint. Diese Wendung, die aus Gen. 1_{26} (und dann freilich aus der Spekulation über den himmlischen Anthropos) stammen könnte, erinnert andrerseits daran, daß schon auf der ältesten Inschrift, die uns über den Regentenkult Aufschluß gibt, der Regent εἰκὼν ζῶσα der Gottheit genannt wird [3]). Und in einem späteren Abschnitt werden wir noch genauer sehen, wie man sich das Verhältnis des Gott-Regenten zur Gottheit unter dem Bilde der ἐναργὴς ἐπιφάνεια, des deus manifestus, begrifflich klarzumachen suchte.

Doch können die Möglichkeiten nur kurz erwogen werden, weil uns zum Vergleich nur einige kurze Andeutungen des Paulus zur Verfügung stehen. — Der eigentliche Titel für Jesus, mit dem der Apostel sichtlich über diese Schwierigkeit hinwegzukommen sucht, ist jedenfalls der des υἱὸς τοῦ θεοῦ. Dieser kommt freilich ebenfalls (wie der Begriff des πιστεύειν) in den paulinischen Briefen noch lange nicht so häufig vor wie in der johanneischen Literatur. Doch finden wir ihn hier andrerseits auf den Höhepunkten der Darlegung. So faßt Paulus in der monumentalen Einleitung zum Römerbrief seine Verkündigung als das Evangelium vom Sohne Gottes mehrfach zusammen ($1_{3.4.9}$). Was ihn über die noch vorhandene Mangelhaftigkeit seines im Fleische befindlichen Christenlebens tröstet und hinweghebt, ist der Glaube an den Sohn Gottes (Ga. 2_{20}). Daß Gott seinen Sohn sandte (Ga. 4_4), seines eignen Sohnes nicht schonte (Rö. 8_{32}), ist der Kernpunkt seiner Predigt. Das einzige Mal, wo der Verfasser der Apg. den Titel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ gebraucht, geschieht das in der Zusammenfassung der paulinischen Predigt (9_{20}).

Wir haben oben unsere Zweifel begründet, ob der Titel „Sohn Gottes" überhaupt aus der jüdischen Messianologie und demgemäß aus dem palästinensischen Urchristentum stamme. Sind die Zweifel stichhaltig, so muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß wir es hier mit einer selbständigen Schöpfung des Paulus zu tun haben. Diese Möglichkeit könnte durch die Überlegung gestützt werden, daß der Terminus ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ seiner Art nach auf theologische Reflexion (nicht wie der Titel κύριος auf Kult und Praxis) hindeutet, da in ihm offenkundig das Verhältnis der beiden Größen Gott und Christus ins Auge gefaßt ist.

[1]) II. Kor. 4_4 Kol. 1_{15}.

[2]) Rö. 8_{29}.

[3]) Dittenberger, Or. Gr. Inscr. 90 (am Anfang) εἰκόνος ζώσης τοῦ Διός.

Aber darauf soll hier nicht weiter eingegangen werden. Mag Paulus mit der Bezeichnung Jesu als des υἱὸς τοῦ θεοῦ auf einen älteren messianischen Titel zurückgegriffen haben oder nicht, jedenfalls erhält sie bei ihm eine neue Prägung, die mit jüdischer Messianologie nichts mehr zu tun hat. Der Sohn Gottes erscheint bei Paulus als ein überweltliches[1], in engster metaphysischer Beziehung zu Gott stehendes Wesen. Von dem Gedanken einer Erwählung auf Grund sittlicher Bewährung[2], von ethischer Willensgemeinschaft ist auch nicht im geringsten die Rede. Mit dem Terminus Sohn soll beides erreicht werden: es soll die himmlische Wesenheit Christi auf der einen Seite möglichst nahe an Gott Vater herangerückt und andererseits doch von ihm speziell unterschieden werden. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Paulus gerade diesen Begriff gewählt hat, während er den Terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου völlig vermied, um seinen hellenischen Gemeinden in einer ihnen geläufigen Formel klarzulegen, wie das Verhältnis von Gott Vater und Christus etwa gedanklich zu fassen sei. Der Gedanke eines Sohnes der Gottheit[3]) war ihnen geläufig. Die Annahme einer Göttertrias bestehend aus Vater, Mutter und Sohn scheint auf dem Boden gerade der syrischen (und der ägyptischen) Religion weithin verbreitet gewesen zu sein. Es scheint, als wenn Paulus in dem ihn umgebenden Milieu nicht nur an den vagen und allgemeinen Begriff von Göttersöhnen[4]), sondern an die bestimmtere Vorstellung einer Sohnesgottheit anknüpfen konnte[5]). Bei dieser Annahme, die übrigens auch dann möglich bleibt, wenn der Terminus aus jüdischer

---

1) Rö. 1_{4} τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει.

2) κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης Rö. 1_{4} geht nicht auf die sittliche Bewährung Jesu im irdischen Leben, sondern gerade auf seine metaphysische uranfängliche Beschaffenheit. Das überweltliche Pneuma ist der wirksame Faktor der Auferstehung Rö. 8_{11}.

3) Mit dem Kaiserkult und der bekannten Formel Divi Filius (θεοῦ υἱός; vgl. Deißmann, Bibelstudien S. 166f., Licht vom Osten 260f.), möchte ich den Titel bei Paulus nicht in zu nahe Berührung bringen, da der Kaiserkult schwerlich zu Zeiten des Paulus schon eine so dominierende Stellung eingenommen haben wird, und da der Titel θεοῦ υἱός = Divi filius doch einen sehr konkreten und begrenzten Inhalt hat; vgl. die von Dölger (Ichthys, Römische Quartalsschrift, Supplement XVII 1910, S. 389—403) beigebrachten Bedenken und das dort gesammelte Material.

4) An eine solche allgemeine Vorstellung von Göttersöhnen knüpft Mk. 15_{39} ganz offenkundig an.

5) Das Material ist gut zusammengetragen bei Baudissin, Adonis und Esmun S. 16_{1}. Vgl. Usener, Dreiheit Rhein. Museum N. F. LVIII 1903 S. 32f. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 333ff. 71 u. ö. (s. Register Trias).

Messianologie und der Theologie der Urgemeinde stammen sollte, würde dann die Kräftigkeit und Originalität der neuen Verkündigung in der Energie, sowie in der Selbstverständlichkeit zum Ausdruck kommen, mit welcher Paulus dem einen Vater den einen Sohn zugesellt.

Diese Vorstellung vom Gottessohn ist bei Paulus in erster Linie und fast ganz und gar auf die Gestalt des gegenwärtigen Kyrios bezogen. Das ist ja auch von vornherein begreiflich. Eben diese Stellung des Kyrios neben Gott in der Praxis der Gemeindeverehrung bedurfte ja vor allem der Erklärung. Und diese Erklärung lautete: Der Kyrios ist ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, er steht auf der einen Seite als der Sohn dem Vater ganz dicht zur Seite und ist doch auf der anderen Seite ein Wesen eigener Art, von ihm getrennt. Daher ist der Inhalt des Evangeliums des Apostels der ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Und fast immer steht Paulus dieser erhöhte Gottessohn vor Augen[1]). Der Erdenwandel des Gottessohnes ist für ihn Voraussetzung für seine jetzige Würdestellung, die er hier und da kurz erwähnt: „Gott sandte seinen Sohn." Aber über die Art, wie die göttliche Wesenheit hier auf Erden erschienen sei, hat Paulus kaum reflektiert. Die reale Geburt Jesu[2]) (von Vater und Mutter) nimmt er einfach hin, ja sogar die Abstammung Jesu aus Davids Stamm betont er, der ihm zugekommenen Gemeindeüberlieferung folgend. Es scheint beinahe hier und da, als wolle Paulus von der realen Wirklichkeit der Menschheit Jesu in sarkischer Niedrigkeit einen gewissen Abstrich machen. Er spricht davon, daß Gott seinen Sohn sandte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Rö. 8_3), daß er die Gestalt des Knechtes angenommen, in seiner äußeren Haltung (σχῆμα, habitus) als Mensch erfunden sei, und wieder, daß er ἐν ὁμοιώματι[3]) ἀνθρώπων gekommen sei (Phil. 2_7). Ihm ist die Menschheit, das „Sündenfleisch" Jesu, überhaupt ein schweres Rätsel, dessen Lösung der Kreuzestod ist (s. o. S. 163). Das sind alles Ansätze, die in den Doketismus hineinführen könnten. Aber Paulus gleitet an derartigen Vorstellungen nur so vorüber, ernstlich hat er seine Reflexion niemals dem Rätsel zugewandt, wie die göttliche vorweltliche Wesenheit in Jesus sich mit einer menschlichen Wirklichkeit verbunden habe. Ja, ihm ist dies Problem noch vollständig verhüllt, da er bei der irdischen Wirklichkeit Jesu ausschließlich an die

---

[1]) Vgl. Rö. $1_{3-4.9}$ 8_{29} I. Th. 1_{10} I. Kor. 1_9 15_{28} II. Kor. 1_9 Ga. 1_{16} 2_{20} (Glaube an den Sohn) 4_6 (Geist des Sohnes) Kol. 1_{13} (βασιλεία).

[2]) Rö. 1_3 Ga. 4_4.

[3]) ὁμοίωμα soll doch wohl jedesmal beides zum Ausdruck bringen: die bis zur Gleichheit gesteigerte Ähnlichkeit und doch eine gewisse Differenz.

σάρξ, die äußere sinnliche Leiblichkeit denkt. An dieser ganzen irdischen Seinsweise Jesu interessiert ihn ja auch eigentlich nur der Tod. So betont er, daß Gott seinen eigenen Sohn nicht geschont hat, daß wir versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes (Rö. 8_{32} 5_{10}). Alle Spekulationen über die Bedeutung der Taufe für das Eintreten der himmlischen Wesenheit in Jesus oder gar über eine wunderbare Geburt liegen jenseits der Gedankenwelt des Apostels. Noch schattenhafter sind die Vorstellungen, die Paulus sich von der präexistenten Wesenheit des Gottessohnes macht. Es läßt sich nicht einmal nachweisen, ob der Terminus Gottessohn bei ihm bereits auf den Präexistenten zu beziehen sei, obgleich das als wahrscheinlich anzusehen ist, da er doch von dem irdischen Jesus als dem Sohn spricht. Er spricht mit Bezug auf den Präexistenten von einem πλούσιον εἶναι (II. Kor. 8_9), einem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν (Phil. 2) [1], er verbindet mit dieser Wendung eine Anspielung auf einen Mythos, die aufzulösen bis jetzt noch nicht gelungen ist (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) [2], er bezeichnet πνεῦμα ἁγιωσύνης gleichsam als die höhere Wesenheit des Sohnes, derzufolge er nun Sohn Gottes in Macht ist (Rö. 1_4); aber auch an allen diesen Vorstellungen gleitet er nur so vorüber.

Er hat, es mag noch einmal betont werden, wenn er von dem Sohne Gottes redet, den gegenwärtigen erhöhten Herrn vor Augen, den die Christen im Kultus verehren. Er sucht sich und seinen hellenistischen Gemeinden dies Rätsel eines κύριος neben dem θεός deutlich zu machen durch den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, indem er dadurch den Kyrios ganz nahe an Gott heranrückt und doch Vater und Sohn auseinanderhält [3]. So

---

[1]) Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß Paulus I. Kor. 15_{45} (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν) an die Präexistenz Christi und nicht einfach an seine himmlische Erhöhung denkt, so verlockend auch die Kombination sein mag, daß er bei seinen Spekulationen über die Präexistenz Christi von dem Mythologumenon des Urmenschen (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου!) ausgegangen sein könnte. Hat Paulus auf diese Spekulationen Bezug genommen, so hat er es in polemischer Weise getan, I. Kor. 15_{46}.

[2]) Ich möchte im Vorübergehen doch auf eine gewisse Parallele in den Oracula Chaldaica (Kroll p. 12) hinweisen. Hier heißt es vom höchsten Gott: ὁ πατὴρ ἑαυτὸν ἥρπασεν οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ. „Der Vater hat sich entrückt (sein Wesen unzugänglich gemacht) und hat sein eigenes Feuer nicht einmal seiner überweltlichen δύναμις mitgeteilt.“ Also Christus hat seine Gottheit nicht für etwas gehalten, was er durch ἁρπαγμός für sich behalten müßte! Aber woher mag bei Paulus und den Orakeln der seltsame Ausdruck stammen?

[3]) Es ist nicht richtig, wenn man die Formel „Gott in Christus“, mit allen den Möglichkeiten einer vergeistigenden Abschwächung als paulinisch hinstellt. II. Kor. 5_{19} gibt kein Recht dazu: Gott versöhnte in Christus (ἦν ....

wird die paulinische Verkündigung zu dem Evangelium von dem ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει. Zugleich wandelt sich der Inhalt der Predigt Jesu in einer bemerkenswerten Weise. Aus dem Vater im Himmel, den Jesus verkündete, wird der Vater unseres Herrn Jesu Christi. Der Gottvaterglaube bleibt im Zentrum, aber er verengt sich in einer charakteristischen Weise.

Von einer Gottheit Christi wird man nach alledem im Sinne des Paulus noch nicht eigentlich reden dürfen. Er vermeidet sichtlich den Ausdruck θεός, so wie er auch dem Gedanken einer Vergottung der Gläubigen fernbleibt. Wie auch Rö. 9_{5} zu deuten und zu lesen sein möge, — daß Paulus eine Doxologie auf Christus als den ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός nicht zuzutrauen sei, sollte allgemein zugestanden werden. Er spricht noch unbefangen von dem Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus[1]), bezeichnet Gott als das Haupt Christi in demselben Sinne, wie Christus das Haupt des Mannes sei (I. Kor. 11_{3}), und stellt Christus in die Abhängigkeit von Gott, wie er die Gemeinde in die Abhängigkeit von Christus stellt (I. Kor. 3_{23} f.)[2]). Als das Objekt des paulinischen Glaubens erscheint der Gott, der Christus von den Toten auferweckt hat (s. o. S. 123). Und fast in überraschender Stärke erhebt sich der alttestamentliche Monotheismus bei dem Apostel, wenn er sich in der Bahn eschatologischer Gedanken bewegt. Am Ende wird Christus, nachdem er alle Feinde besiegt und unterworfen hat, die Herrschaft dem Vater zurückgeben, dann soll Gott alles in allem sein und Christus der Eingeborene unter Brüdern (I. Kor. 15_{24} ff. Rö. 8_{29}).

Und doch ist das Dogma von der Gottheit Christi auf dem Marsch. Wir dürfen es nirgends vergessen, hinter der persönlichen Frömmigkeit des Paulus und seiner Theologie steht als eine reale Macht und eine lebendige Wirklichkeit die kultische Verehrung des κύριος in der Gemeinde. Was man aber im Kultus verehrt, muß ganz und unbedingt auf Gottes Seite stehen. Vermeidet Paulus noch, alttestamentlichen Instinkten folgend, das Prädikat der Gottheit Christi und sucht er eine Grenzscheide zwischen θεός und κύριος festzuhalten, der massive

καταλλάσσων) die Welt mit sich. — Auch Anbetung Gottes in Christo ist eine für das paulinische Christentum falsche Formel: die Kyriosverehrung steht in den paulinischen Gemeinden neben der Gottesverehrung in unausgeglichener Tatsächlichkeit.

[1]) II. Kor. 1_{3} 11_{31}; vgl. Eph. 1_{3} I. Pt. 1_{3}.

[2]) Vgl. I. Kor. 8_{6}. Gott der Urgrund und das Endziel, der Kyrios die vermittelnde Ursache. Freilich Kol. 1_{16} bereits εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Gemeindeglauben wird über diese mühsamen Unterschiede glatt hinweggehen. Er wird das große Mysterium von der Gottheit Christi bewußt aussprechen und in das Zentrum der christlichen Religion rücken. Denn er hat es unbewußt bereits in Kult und Praxis.

Kapitel V.

Der Christusglaube der johanneischen Schriften.

Wir gehen von Paulus sofort zu den johanneischen Schriften (Evangelium und Briefen)[1] über, weil uns hier noch einmal in der Entwickelung des genuinen Christentums eine singuläre, im eignen Boden wurzelnde und verhältnismäßig originale Gestaltung begegnet, die doch wiederum in der Linie des paulinischen Christentums liegt.

I. Auch hier mag die Erörterung an der Peripherie beginnen mit der Frage nach den Titel- und Würdebezeichnungen, die in den johanneischen Schriften Jesus zuteil werden[2]. Hier bieten sich sofort zwei überraschende, ja fast paradox erscheinende Tatsachen. Einmal: die Bezeichnung κύριος, die im hellenistischen Urchristentum eine so entscheidende Rolle spielt, verschwindet hier fast ganz. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß der Titel in den ersten 19 Kapiteln des Evangeliums — also im eigentlichen Leben Jesu — ganz fehlt[3] und nur im Auferstehungsbericht vorkommt. Man könnte versucht sein, diesen Tatbestand mit der Annahme zu erklären, daß der Verfasser des vierten Evangeliums die Benennung κύριος nicht auf den auf Erden wandelnden Jesus, sondern nur auf den erhöhten Herrn anwenden wollte. Aber dem steht entgegen, daß κύριος auch in den johanneischen Briefen gänzlich fehlt. Dazu läßt sich noch ein innerer Grund aufweisen, weshalb der johanneische Schriftenkreis den Titel κύριος tatsächlich im großen und ganzen meidet. Das Evangelium läßt Jesus sagen: „Ihr

---

[1]) Ich behandle die johanneische Literatur als eine Einheit, trotzdem ich an ihre literarische Einheit nicht glaube. Aber religionsgeschichtlich bildet sie eine Einheit, abgesehen von einigen wenigen Punkten, die in der Darstellung hervorgehoben sind.

[2]) Der Logosbegriff wird erst im Kapitel IX behandelt werden. Der Evangelist hat nur vorübergehend nach ihm gegriffen.

[3]) Daß die häufige Anrede κύριε nicht auf derselben Linie wie ὁ κύριος liegt, beweisen Stellen wie 12₂₁ 20₁₅.

seid meine Freunde (φίλοι)[1], wenn ihr tut, was ich euch befehle. Ich nenne euch nicht mehr Knechte (Sklaven), denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich vom Vater gehört habe, kund getan habe." (15₁₄ f.) und „der Vater liebt (φιλεῖ) euch, weil ihr ihn geliebt und geglaubt habt, daß ich von Gott ausgegangen bin" (16₂₇). — Dem entspricht es, daß im dritten Johannesbrief der Verfasser im Namen des Kreises der φίλοι grüßt[2]). Die scheinbar geringfügigen Beobachtungen lassen uns sofort einen tiefen Einblick in Wesen und Eigenart johanneischer Frömmigkeit tun. Die den Johannesschriften eigenartige Christusmystik[3]), über die weiter unten genauer gehandelt werden wird, führt diese Frommen so nahe an Jesus heran, daß sie feierlich — vielleicht liegt hier ein latenter Gegensatz gegen Paulus vor — das Prädikat der Christusknechte von sich ablehnen und deshalb offenbar auch den Titel κύριος meiden. Es ist der Kreis dieser Gottesfreunde und Christusfreunde, die in den johanneischen Schriften reden.

Ebenso paradox ist die andere Tatsache, daß das vierte Evangelium den alten Titel jüdischer Messianologie, der im Mittelpunkt der Dogmatik der palästinensischen Urgemeinde steht, den Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, beibehalten hat. Und es hat nicht nur zufällig hier und da das Wort bewahrt, sondern es gebraucht den Terminus mit völligem Einblick in sein Wesen und seine Bedeutung. Gerade als Menschensohn ist Jesus ihm der Weltrichter (5₂₇), der präexistente, der vom Himmel gekommene, der zum Himmel aufgefahrene und erhöhte (3₁₃ 6₆₂), über dem schon während seines Erdenwandels der Himmel offen stand, so daß die Engel herabstiegen auf das Haupt des Menschensohnes, um wieder hinaufzusteigen (1₅₁). Sein Leiden und sein Tod — auch hier wird ein urchristliches Motiv gegenüber späterer Betrachtung deutlich festgehalten — treten schlechthin unter den Gesichtspunkt der Erhöhung

---

[1]) Über die Geschichte dieses Prädikats lohnte sich vielleicht eine Untersuchung. — Ich erinnere an den Weisen als φίλος θεοῦ Epiktet II 17₂₉ IV 3₉. Abraham als φίλος τοῦ θεοῦ bei Philo und Jak. 2₂₃. Die Kultgenossen der vielumstrittenen Aberkiosinschrift sind φίλοι (Hepding, Attis S. 84 z. 15). — Weiteres Material bei Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt 129.

[2]) Den Beobachtungen scheinen die Worte Jesu 13₁₃ f. zu widersprechen: ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ. Aber hier steht das vierte Evangelium in Abhängigkeit von synoptischen Reminiszenzen s. o. S. 99. 13₁₆ (οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου) ist Zitat aus Mt. 10₂₄.

[3]) Im scharfen Gegensatz steht die Apk. mit der durchgehenden Bezeichnung der Christen als δοῦλοι θεοῦ!

und Verherrlichung[1]). Es ist der erhöhte Menschensohn, der im Sakrament gegenwärtig den Seinen sein Fleisch und Blut zur Speise gibt (6_{53}). In dem Bekenntnis zu ihm faßt sich der Glaube der christlichen Gemeinde, die unter dem Symbol des geheilten Blindgeborenen erscheint, im Gegensatz zur Synagoge zusammen (9_{35}).

Wenn irgend etwas dafür spricht, daß der Verfasser des vierten Evangeliums noch einige Beziehungen zu Palästina und zur palästinensischen Urgemeinde hat, so ist es diese Beobachtung. Zugleich freilich hat der Evangelist, indem er den Begriff mit seinem ganzen Gehalt und allen seinen einzelnen Konsequenzen herübernahm, ihn doch in einer grandiosen Weise vergeistigt und umgedeutet. Er hat den Menschensohn gänzlich losgelöst von der jüdischen Eschatologie und Apokalyptik und von der inbrünstigen Erwartung seiner Wiederkehr im Vulgärchristentum. In demselben Moment, in dem er getreu der alten Bedeutung des Titels erklärt, daß Gott Jesus das Gericht gegeben, weil er der Menschensohn sei, vergeistigt und vergegenwärtigt er die großen „Werke“ der Totenauferstehung und des Gerichts in einer Weise, daß er in Gefahr gerät, die urchristliche Eschatologie gänzlich aufzuheben. Der Titel „Menschensohn“ wird ihm auf diese Weise die umfassende Bezeichnung der alles Irdische überragenden, präexistenten und ewigen Herrlichkeit Jesu, der gegenüber der Erdenwandel Jesu doch nur eine Episode ist.

Der eigentliche Titel aber, mit dem Johannes die Würdestellung Jesu umschreibt, ist ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. In ganz anderer Weise noch als Paulus haben die johanneischen Schriften ihn in den Mittelpunkt der Verkündigung gestellt. Das christliche Bekenntnis wird in dem feierlichen Satz zusammengefaßt, daß Jesus (Christus) der Sohn Gottes sei[2]), wie denn das Evangelium auch mit diesem Bekenntnis schließt. Und es kann gar kein Zweifel daran sein, daß dieser Titel hier eine aller etwaigen jüdischen Messianologie fremde, metaphysische Bedeutung hat. Christus ist der überweltliche Gottessohn, der in des Vaters Schoß sitzt und deshalb imstande ist, die göttlichen Geheimnisse zu offenbaren[3]), der zeugt von dem, was er geschaut, und redet, was er gehört hat[4]), den der

[1]) Zu der oben S. 23 schon erörterten eigentümlichen Auffassung des ὑψωθῆναι 3_{14} 8_{28} 12_{34} tritt der in derselben Linie liegende Gebrauch von δοξασθῆναι 12_{23} 13_{31} (immer in Verbindung mit dem Titel Menschensohn).

[2]) 3_{36} 11_{27} 19_{7} 20_{31}.

[3]) 1_{18}. Das Präsens beweist wiederum, daß das irdische Leben Jesu für den Evangelisten nur eine Episode ist.

[4]) $3_{11.32}$ 5_{30} (5_{37}f.) 6_{46} $8_{26.38.40}$ 15_{15}.

Vater in die Welt gesandt hat[1]), um den Gläubigen ewiges Leben zu bereiten, der vom Vater in diese Welt ausgegangen ist und aus dieser Welt zum Vater zurückkehrt[2]), der allein von oben ist, während die andern alle von unten sind[3]), der Sohn, dem der Vater alle seine Werke gegeben hat bis zu den größten des Gerichtes und der Erweckung[4]). Ihm gab er den Geist ohne Maß, ihn hat er geweiht und versiegelt[5]). Der christliche Glaube ist ganz und gar ein Glaube an ihn (πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν, εἰς αὐτόν[6]).

Ein feierliches Beiwort für den υἱός ist der Titel Monogenes. Er begegnet uns im Evangelium wie im ersten Brief[7]). In der nachapostolischen Literatur wird er, soweit ich sehe, sehr selten gebraucht[8]). Seine Aufnahme in das altrömische Taufbekenntnis ist vielleicht unter dem Einfluß des vierten Evangeliums erfolgt. Bei den Valentinianern erscheint der Monogenes als eine Figur der Ogdoas, die aber auch wieder unter anderm Namen als πατὴρ τῆς ἀληθείας[9]) vorkommt. Das deutet, ebenso wie die Aufnahme des Logos, der gewöhnlich zwischen die zusammengehörenden πατὴρ τῆς ἀληθείας und Anthropos eingeschoben erscheint, vielleicht schon auf direkten Einfluß des Johannesevangeliums. Daneben steht der Monogenes aber auch in der „Dekas" der Valentinianer und mag hier seinen älteren Platz gehabt haben. Wobbermin[10]) hat seiner Zeit darauf hingewiesen, daß die Namen der übrigen Aeonen (βύθιος ἀγήρατος αὐτοφυής, ἀκίνητος) auf orphische Theologie hinweisen und in der orphischen Litteratur ihre Parallelen finden, und daß ebenso der Monogenes dorther stamme. Namentlich scheint Monogenes ein Beiwort der Kore gewesen zu sein[11]). Ich füge hinzu, daß bemerkenswerter Weise der Name des arabischen Gottes Dusares bei Epiphanius Haer. 51_{22} als μονογενὴς δεσπότου gedeutet wird. Das ist deshalb bemerkenswert, weil Dusares in diesem Zusammenhang zugleich als der wunderbar geborene Sohn einer jungfräulichen Göttin (παρθένος) gilt und man seinen Ge-

---

1) 3_{16}. I 4_9 f. $_{14}$ f.

2) 16_{28}.

3) 8_{23}.

4) 5_{19} ff. 10_{37} f. 14_{10}.

5) 3_{34} f. 6_{27} 10_{36}.

6) Der Glaube an den Sohn ist „das" Werk, das vor Gott gilt 6_{29} f. — Er ist das „Gebot" Gottes I. Jo. 3_{23} 5_4.

7) Jo. $1_{14.18}$ $3_{16.18}$; I. Jo. 4_9.

8) Vgl. die Doxologie Mart. Polyk. 20_2 διὰ παιδὸς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς I. Χρ.; die trinitarische Formel Acta Apollon. 46; den griech. Text der Acta Perpetuae 21_{11}. I. Klem. 25_2 nennt den Phönix μονογενής.

9) Der πατὴρ τῆς ἀληθείας wird ursprünglich an der Spitze des Systems gestanden haben, durch die Vorschiebung des Bythos wird er dann μονογενής.

10) Religionsgesch. Studien 1896 S. 117 ff.

11) Proklos in Tim. II 13_9 καὶ γὰρ ὁ θεολόγος τὴν Κόρην μουνογένειαν εἴωθε προσαγορεύειν. Vgl. Hymn. Orphic. 29_2. Andere Belege für Monogenes im orphischen Gebrauch Wobbermin 118.



burtstag, wie den des merkwürdigen alexandrinischen Aion genau am 6. Januar feierte! (s. u. Abschnitt VII). — Was den Sinn des Wortes betrifft, so beweisen die Parallelen wohl, daß der Terminus μονογενής in diesem Zusammenhang einen tieferen und volleren Klang hat, als in seiner gewöhnlichen Beziehung, in welcher er in der Tat nicht mehr als einzig bedeutet[1]). Er stammt in diesem Gebrauch aus der Mysterienreligion und soll in der Tat einen geheimnisvollen Klang haben. Es ist etwas anderes, ob man von irgend einem Menschen oder von einem Gott das „Monogenes" behauptet.

Ja, auch der praktische, kultische Gesichtspunkt tritt dabei klar heraus. Dem Sohne Gottes kommt eben als dem Sohne die gleiche Ehre mit dem Vater zu. „Alle sollen den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.[2])" Der Verfasser des vierten Evangeliums steht in bewußtem Gegensatz zum Judentum. Die Synagoge zu seiner Zeit greift diese kultische Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater als Gotteslästerung an (10_{33}). Der Evangelist verteidigt diese Verdoppelung des Objektes des christlichen Kultus. Man ehrt ja den Vater, indem man den Sohn ehrt. „Der Vater und der Sohn sind eins" (10_{30})[3]). Der Vater hat ihm seinen heiligen Namen gegeben[4]), d. h. der Name Jesus spielt im Kultus der Christen die gleiche Rolle wie der Name des alttestamentlichen Jahwe. Daher ist aller Glaube ein Glaube an den Namen des Sohnes Gottes[5]), alles Gebet ein Gebet in seinem Namen, und das heilige neue Gebot, in dessen Erfüllung das Wesen des Christentums besteht, ist Gebot des Sohnes[6]). So rücken für ihn die Begriffe Gottessohnschaft und Gottheit auf das engste zusammen[7]). Ein tiefes Mysterium liegt in dem Wort Sohn Gottes verborgen. Wie die Juden Jesus im Verhör beschuldigen, daß er sich zum Sohn Gottes mache, heißt es: ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πειλᾶτος τοῦτον τὸν λόγον, μᾶλλον ἐφοβήθη (19_{8}). Und der Synagoge wird drohend der Vorwurf zurückgegeben: „Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat" (5_{23}).

---

1) Lk. 7_{12} 8_{42} 9_{38}; Hebr. 11_{17}. Die lat. Übers. des römischen Symbolums „unicus". Ignatius Rö. Prooem: Ἰ. Χρ. τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ.

2) 5_{23} (vgl. 12_{26}).

3) Umgekehrt heißt es in diesem bestimmten polemischen Sinn: Ich (der neben dem Vater in der Gemeinde verehrte Jesus) ehre den Vater, ihr (Juden) entehrt mich 8_{49}. Vgl. I. Jo. 2_{23}f.

4) 17_{11}f. Das ist vielleicht Anlehnung an Paulus Phil. 2_{9}ff. Doch macht der Evangelist diesen Gesichtspunkt viel energischer geltend.

5) 1_{12} 2_{23} 3_{18}.

6) Das Genauere s. u. Kapitel VII.

7) 10_{33-36} (s. u. Kapitel VII).

So faßt der Evangelist in den Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ auch alles das zusammen, was bei Paulus und im hellenistischen Vulgärchristentum in dem Titel κύριος eingeschlossen liegt.

* * *

II. Mit alledem aber haben wir das, was an dem Christusglauben, namentlich des vierten Evangeliums, das eigentlich Besondere und Eigentümliche ist, noch nicht berührt. Das ist aber das von dem Evangelisten auf Grund seines Glaubens entworfene Jesusbild. Wir vergegenwärtigen uns die Situation, in der dieses Jesusbild entstanden ist.

Es ist darauf hingewiesen, wie wenig die Christuspredigt des Paulus am Bilde des historischen Jesus orientiert war, wie für ihn der gegenwärtige πνεῦμα-κύριος so sehr ein und alles ist, daß er es im kühnen Trotz sogar ablehnt, den Jesus κατὰ σάρκα noch fürderhin zu kennen, wie für ihn die sarkische Wesenheit fast als etwas Fremdes (σάρξ ἁμαρτίας) angesehen wurde, das Jesus in seiner Erniedrigung trug, und der Tod als Befreiung von dieser niederen Wesenheit. In allen diesen Theorien stand Paulus allerdings innerhalb des genuinen Christentums so ziemlich allein. Aber auch das Vulgärchristentum, das sich auf hellenistischem, orientalischem Boden entwickelte, stand dem Leben Jesu recht fern. Für dieses ist er der erhöhte Herr, der im Gottesdienst seiner Gemeinde nahe tritt, der im Sakrament, namentlich in dem Sakrament der Eucharistie greifbar gegenwärtig ist, in dessen Namen man betet, Dämonen austreibt, Wunder tut (s. u. K. VII). Die historische Erinnerung an den auf Erden wandelnden Jesus von Nazareth hatte in diesem Milieu zunächst wenig Bedeutung. Daß die Evangelien — und gerade die synoptischen Evangelien — dennoch eine so starke Rolle in der ältesten Kirche gespielt haben, daß sie zunächst neben dem alten Testament heilige Vorlesungsbücher geworden sind, ist geradezu ein Problem, dessen Lösung erst weiter unten gegeben werden kann, und ein Beweis, daß noch andere Kräfte bei der Bildung der Kirche am Werke waren, die wir bisher noch nicht kennen gelernt haben. Wie stark aber die Entfernung von der Person Jesu von Nazareth bereits geworden war, zeigt am deutlichsten eine Erscheinung, die wir grade in der Umgebung des johanneischen Kreises nachweisen können, ich meine den sogenannten Doketismus. Er gehört zu den häretischen Erscheinungen im Christentum, die sich am frühesten nachweisen lassen, und scheint keineswegs zunächst nur ein Charakteristikum der auftauchenden gnostischen Richtung im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen zu sein, sondern

seinen Einfluß tief in die genuinen christlichen Kreise erstreckt zu haben. Die Johannesbriefe, Ignatius von Antiochia, Polykarp von Smyrna bekämpfen ihn ausdrücklich, das Johannesevangelium macht indirekt gegen ihn Front[1]). Syrien und Kleinasien scheinen seine Heimat gewesen zu sein. Was aber ist der Doketismus, die Lehre, daß Jesus nicht ἐν σαρκί erschienen sei, daß er als Scheinwesen über die Erde gewandelt sei, anders als die definitive Ablösung der christlichen Religion vom irdischen Leben Jesu von Nazareth!? Eben erst hat sich aus der Gestalt Jesu von Nazareth der Mythos oder das Dogma ausgestaltet von dem πνεῦμα-κύριος, dem Sohne Gottes, der aus Himmelshöhen in diese Welt herabstieg, um diese wieder zu verlassen und in Himmelshöhen aufzusteigen, — da beginnt der Mythos sich gegen die Historie zu wenden und macht den Versuch, diese ganz zu beseitigen und sich allein auf den Thron zu setzen.

Man kann sich denken, daß unsere synoptischen Evangelien einem solchen Zeitalter nicht mehr genügten. Die Gestalt Jesu von Nazareth, wie sie hier gezeichnet, war viel zu irdisch und konkret, viel zu menschlich-jüdisch und beschränkt, viel zu wenig im Wunder und in der Idee aufgelöst. Der Vergleich unserer Evangelien unter einander beweist schon, wie viel Anstöße hier zu beseitigen waren. Aber eine Arbeit im einzelnen und kleinen genügte kaum mehr. Man konnte es so machen, wie es bald die Gnostiker machten, und auch das Leben Jesu in den Synoptikern zu allegorisieren beginnen, so wie man es am alten Testament gelernt hatte. Da kam der Verfasser des vierten Evangeliums und versuchte es mit einem großartigen Neubau.

Der große Gedanke, den er natürlich nicht mit Bewußtsein, sondern instinktiv erfaßte, war der, Mythos und Dogma in die Geschichte ganz zurückzutragen. Im kleinen Maßstabe war das schon geschehen, als die Urgemeinde ihr Menschensohndogma und ihren Wunder- und Weissagungsbeweis in das Leben Jesu zurücktrug; aber nun galt es, die Geschichte ganz im Mythos aufzulösen und für diesen transparent werden zu lassen.

Das ist dem Verfasser des vierten Evangeliums gelungen. Was er zeichnet in seinem neuen Leben Jesu, das ist der auf Erden wandelnde Gottessohn oder Gott. Sein erstes Auftreten ist die Epiphanie seiner Herrlichkeit und Allmacht, die aus Wasser Wein werden läßt. Die alltäglichen Heilungswunder und Exorzismen sind verschwunden. Die Wunder tut

[1]) Genaueres vgl. unten, Kapitel VII.

Jesus zu seiner und des Vaters Ehre. Sie sind Schauwunder geworden, Offenbarungen seiner Herrlichkeit. Er läßt seinen Freund sterben, um ihn durch sein Wort wieder aus dem Grabe hervorzurufen. – Und zu seinen wunderbaren Werken gehören auch seine Worte. Wenn die ῥήματα Jesu im Evangelium fast als Parallelbegriff der ἔργα erscheinen (besonders deutlich 14_{10} ff.), so beweist das nicht, daß die ἔργα Jesu im Sinne des Evangelisten nicht auf die supranaturalen Wunder[1]), sondern auf sein sittlich-persönliches Verhalten zu beziehen seien. Vielmehr werden umgekehrt die Worte Jesu in diese supranaturale Betrachtung einbezogen. Diese seine Worte sind gleichsam göttliche Orakel von wunderbarer geheimnisvoller Tiefe. Die blöde Menge steht ratlos, voll Unverstand ihnen gegenüber, wie Nikodemus vor dem Wort von der Wiedergeburt, wie die Frau aus Samarien vor der Verkündigung des himmlischen Lebenswassers, wie die Menge in Galiläa vor der Predigt von dem himmlischen Manna und dem Rätselwort von der σάρξ des Menschensohnes[2]). Eines dieser Worte genügt, um seine Häscher vor ihm zu Boden stürzen zu lassen; denen aber, die diese Wunderworte bewahren, verheißt er, daß sie den Tod nicht kosten sollen in Ewigkeit (8_{51}). So wandelt er in wunderbarem Wort und Werk über die Erde. Und umflossen ist er von Anfang an von den Wunderströmen des Sakraments. Er erschien in Wasser und Blut (I. Joh. 5_6 ff.), er will ewiges, lebendiges Wasser spenden und sein Fleisch und Blut den Menschen geben, er ist der Träger der Wiedergeburt aus Geist und Wasser. Aus dem Leibe des Gekreuzigten fließen die Lebensströme, Wasser und Blut. Der es gesehen hat, bezeugt es, und sein Wort ist wahrhaftig! Von Anfang an fertig tritt Jesus in die Öffentlichkeit hinaus, von Johannes eingeführt als das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt, von seinen Jüngern als der Messias begrüßt, von Nathanael als etwas Höheres geahnt, weit über die Grenzen Galiläas und Nazareths hinüberragend, von den Samaritanern als Heiland der Welt umjubelt. Vom Blindgeborenen und Sehendgewordenen als Menschensohn angebetet, von Martha als

[1]) ἔργα = σημεῖα 5_{36} $7_{3.\ 21}$ 9_3 f. $10_{25.\ 32}$ f. $_{37}$ 15_{24}. Auch 5_{20} ff. sind die ἔργα τοῦ πατρός zunächst die großen Wunderwerke der Auferstehung und des Gerichts, die dann freilich geistig umgedeutet werden. (Anders verhält es sich mit τὸ ἔργον 4_{34} 17_4.)

[2]) Das alles ist nicht Ungeschick des Evangelisten in der Ausgestaltung des Dialogs. Es gehört geradezu zu seiner Technik. Jedes Mysterienwort der göttlichen Offenbarung wird unterstrichen durch die Betonung der Verständnislosigkeit der Hörer. Ihnen gegenüber gibt es auch keinen Disput und keine Erläuterung, sondern nur die einfache Wiederholung des Geheimnisses.

Sohn Gottes bekannt, von den Heiden, die zum Feste gekommen, gesucht, im Gespräch mit Pilatus als der König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, geoffenbart. Frei verfügt er von Anfang an über sein Geschick und sein Leben. Aller Menschen Seelen und Gedanken liegen durchsichtig vor seinen Augen. Des Verräters Wesen ist ihm von weither klar, er stellt auch den Verrat in seinen Plan ein. Aus freier Machtvollkommenheit gibt und nimmt er sein Leben, sein Tod ist Erhöhung, ist Offenbarung seiner Herrlichkeit; der zitternde und zagende Jesus von Gethsemane ist verschwunden, im Triumph schreitet der Menschensohn in die Nacht des Todes hinaus. In unnahbarer Erhabenheit steht er allen seinen Feinden und Angreifern gegenüber. Verschwunden ist die heiße Seelennot, mit der Jesus von Nazareth um die Seele seines Volkes ringt. Daß er dies Volk nicht gewinnt, ist kein Mißlingen und keine Täuschung, ist vorbedachter Ratschluß Gottes, ist das Gericht, das der Richter-Menschensohn an diesem verstockten Volke vollzieht. In derselben Erhabenheit aber löst er sich von allem Menschlichen überhaupt, seine Mutter und seine Brüder stößt er zurück, sie leben in in einer anderen Sphäre wie er. Die Grenzscheide zwischen Gott und Kreatur verschwindet für ihn. Selbst das Gebet zu seinem Vater macht bereits Schwierigkeiten, es wird ausdrücklich ein und das andere Mal bemerkt, daß dieser Gebetsverkehr um der Umgebung Jesu willen geschieht[1]). Das Wort am Kreuz „mich dürstet" spricht er um der Erfüllung der Schrift willen.

Und doch ist das Menschliche, wenigstens wenn wir uns auf den Boden damaliger Anschauung stellen, nicht ganz verschwunden und aufgezehrt im Göttlichen. Es soll doch die Position gehalten werden „das Wort ward Fleisch". Es ist vom Menschlichen gerade so viel übriggelassen, daß es einen gewissen Rahmen abgibt für das Göttliche, und mit großer Kunst ist es erreicht, daß, auf das Ganze des Bildes gesehen, doch nicht der Eindruck des Zauberhaften und Gespenstigen entsteht. Es ist doch ein Menschenleben hier auf Erden. Das wird zunächst mit äußeren Mitteln erreicht. Dem Leben und seinem Verlauf ist in Überbietung der älteren Evangelien eine bestimmte Chronologie zu Grunde gelegt, es ist reichlich, weit über das synoptische Vorbild hinaus, mit geographischen Details ausgestattet. Es verläuft — zwar nicht

[1]) 11_{42} 12_{30}. Es mag immerhin die eine oder andere der hier und sonst in der Darstellung benutzten Stellen, an denen die Tendenz überstark aufgetragen ist, einem geistlosen Redaktor des Evangeliums das Dasein verdanken, im Grunde ist doch fast alles aus einem Geist heraus gedacht.

mehr in Galiläa, hier nur noch ausnahmsweise — aber doch in diesem bestimmten Erdenwinkel Palästina. An seiner Schwelle steht noch immer die konkrete Gestalt des Täufers. Eine Menge von konkreten Situationen sind gezeichnet, eine Fülle von Figuren umdrängen Jesu Gestalt. Freilich bleiben die konkreten Schilderungen meist Fragmente, die willkürlich abgebrochen werden, freilich sind die Nebenfiguren meist Schattenrisse und bleiben im Hintergrunde, aber um so strahlender hebt sich die eine Lichtgestalt von dem mannigfachen Hintergrund. Und besonders wirkungsvoll erscheinen die wenigen menschlichen Züge in der Flut göttlichen Lichtes. Dieser Jesus dürstet und bittet das samaritanische Weib um Wasser, er weilt bei den Freuden des Hochzeitsmahles, er weint am Grabe des Lazarus, er kniet nieder und wäscht seinen Jüngern die Füße. Er gibt am Kreuz der Mutter den Sohn und dem Jünger die Mutter. Er ist wirklich verraten und verleugnet, gefangen und verhört, er hat sein Kreuz selbst zur Richtstätte getragen [1]), er ist wirklich gekreuzigt. Und vor allem, dieser Logos voll göttlicher Erhabenheit senkt sich in freundschaftlicher Vertrautheit zu seinen Jüngern hinab. Zu ihnen redet er ohne Gleichnisse in voller Offenheit. Sie nennt er Freunde, nicht Knechte, ihnen hinterläßt er sein Testament, das Gebot der Liebe. Auch sie sind nicht imstande, alles zu fassen, was er ihnen zu sagen hätte. Aber er verheißt ihnen, daß der Geist, den er sendet, sie alles lehren solle, und als der Erhöhte haucht er ihnen seinen Geist ein. Durch das ganze Evangelium klingt der Klang hindurch, daß der Sohn, was er hat, vom Vater hat und der Vater größer ist als der Sohn.

„Und das Wort ward Fleisch", der vierte Evangelist hat sein Programm durchgeführt. Was er zeichnet, ist der über die Erde wallende Logos-Gott, und doch klingt aus demselben Evangelium wieder und wieder der Klang: ecce homo. Er hat die paulinische Verkündigung von dem πνεῦμα Χριστός und seine eigene von dem überweltlichen Gottessohn (dem Logos) aus der Abstraktion herausgenommen und zur lebendigen Anschaulichkeit gebracht. Es hat das wenige von Menschlichkeit an dem Bilde Jesu, was auf dem Boden dieser Gesamtanschauung noch zu halten war, gerettet und gestaltet. Er hat den Mythos mit der Geschichte ausgesöhnt, soweit das überhaupt noch möglich war. — Ja er hat noch mehr getan, oder richtiger, es hat sich nebenbei ein von

[1]) Mit Recht sieht man in der Beseitigung der Figur Simons von Kyrene und in der Betonung, daß Jesus selbst sein Kreuz getragen, direkte Polemik gegen den Doketismus.

ihm nicht gewollter Erfolg eingestellt. Er — oder die Schule, die in dieser Schrift redet — hat, soweit wir sehen können, das Werk nicht als Ergänzung, sondern als Ersatz der synoptischen Evangelien gedacht. Aber glücklicher Weise hat das vierte Evangelium die drei ersten nicht verdrängt, dazu hatten sie im urchristlichen Gemeindeleben zu feste Wurzeln geschlagen. Aber nun, indem sich das vierte Evangelium zu den drei ersten gesellte, konnten die letzteren im Lichte und in der Beleuchtung des ersteren gelesen und verstanden werden. Und einige Generationen später empfand die Kirche „das" vierfältige Evangelium als eine innere Notwendigkeit, so notwendig wie die vier Himmelsrichtungen und die vier Winde[1]. So hat das vierte Evangelium nicht nur dies Wenige, das es selbst vom Leben Jesu bewahrte, gerettet, es hat verhindert, daß irgendwie die Diskrepanz zwischen dem synoptischen Lebensbilde Jesu von Nazareth und der altkirchlichen Verkündigung von dem Kyrios Christos sich im Bewußtsein der Christen erhob. Diese Bedeutung des vierten Evangeliums für die Entwickelung der christlichen Religion hat übrigens auch die kirchliche Tradition dunkel gespürt. „Johannes aber hat zuletzt, da er sah, daß das Leibliche (σωματικά) in den Evangelien kund getan sei, von den Bekannten aufgefordert, vom Geiste Gottes in die Höhe gehoben, das pneumatische Evangelium geschrieben"[2].

* * *

III. Was bedeutet aber der auf der Erde wandelnde Gottessohn oder Gott-Logos für die Frömmigkeit des vierten Evangeliums? Und wie gestaltet sich das persönliche Verhältnis des Gläubigen zu jener überweltlichen Wesenheit, die in Jesus von Nazareth in dieser Welt wandelte? Hier machen wir zunächst eine Beobachtung von fundamentaler Tragweite in negativem Sinn. Der Verfasser der johanneischen Schriften, der doch in so mancher Beziehung der engste Geistesverwandte des Paulus ist, übernimmt dessen Auffassung vom κύριος-πνεῦμα nicht. Das hat seinen tiefen Grund. Er hat überhaupt die gesamte, für Paulus so grundlegende πνεῦμα-σάρξ-Spekulation nicht übernommen, wie er denn auch mit der Grundlage dieser Spekulation, dem pneumatischen Enthusiasmus, nicht mehr vertraut ist. Nur einmal klingt ein Klang aus der großen paulinischen

---

[1] Irenaeus III 11₈.

[2] Klemens von Alexandria, Euseb. H. E. VI 14₇, verwandte Stellen (Irenaeus III 1; 11 u. a.) bei Corßen, Monarchianische Prologe S. 103 (80).

Gedankenwelt herüber: „Was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch[1]), was vom Geist geboren ist, ist Geist.“ Aber der Gedanke ist hier schon verengt und rein sakramental ausgestaltet. Und auch sonst tritt der Geist entweder in bestimmte Beziehung zum Sakrament[2]) oder er ist für Johannes eine spekulative Größe geworden: der Paraklet, den der Vater oder der Sohn sendet. Als solcher ist er — auch hier hat eine starke Einschränkung seines Wesens stattgefunden — der Träger der göttlichen *übernatürlichen Offenbarung*, der an diesem Punkt das Werk des Sohnes fortsetzt[3]): τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.

Der Begriff σάρξ findet sich nur noch in einigen wenigen allgemeinen Wendungen[4]) und dann in den Lieblingsgedanken[5]) der johanneischen Schriften, daß Christus im Fleisch gekommen sei und daß er sein Fleisch im Sakrament gibt; und diese starke Betonung des Fleisches Christi ist sogar unpaulinisch.

So ist an diesem Punkt das Feuer der paulinischen Christusmystik fast gänzlich verschwunden. Der Geist ist Sakramentsgeist, Geist des Amtes und des Bekenntnisses, dritte Person in der Gottheit geworden, die stürmische Glut elementaren Empfindens ist zur Schlacke ausgebrannt. — Dennoch ist die Christusmystik ein integrierender und bestimmender Bestandteil der johanneischen Frömmigkeit geblieben. Sie sucht sich nur eigene und neue Bahnen. Ihre Eigentümlichkeit ließe sich etwa in dem einen Wort zusammenfassen: „Das ist der Wille meines Vaters, daß jeder der den Sohn *schaut* und an ihn *glaubt*, ewiges Leben habe“ (6_{40}). Wir werden dies Wort erst auf der Grundlage eines anderen Wortes verstehen, das allerdings keine Christusmystik, sondern direkt Gottesmystik enthält.

---

[1]) Jo. 3_6, paulinisch klingt auch im folgenden die Ausführung über das unerforschliche Wesen des Pneumatikers, vgl. I. Kor. 2.

[2]) 1_{33}f. 3_5 I. Jo. 5_6—$_8$. Auch das schwerverständliche Wort 6_{63} ist wahrscheinlich — bei aller spiritualisierenden Haltung — von der Wirksamkeit des Geistes im Sakrament zu verstehen. — Der Geist, den der Auferstandene seinen Jüngern einbläst, ist der Amtsgeist, der sie befähigt, Sünden zu vergeben 20_{22}.

[3]) $14_{17.26}$ 15_{26} 16_7ff. — Von hier aus begreift sich auch die Wendung „in Geist und Wahrheit“. Hier ist der Geist eine Abstraktion geworden, beinahe das Prinzip der von allem Niederen freien vernünftigen Frömmigkeit. Im ersten Johannesbrief erscheint der Geist — das ist wiederum eine Veräußerlichung — als der Träger des rechten Bekenntnisses 4_2f., als solcher steht der Geist der Wahrheit dem der Lüge gegenüber 4_6. — Ganz allgemeine Nachklänge paulinischer Herkunft, bei denen der Verfasser sich wenig gedacht zu haben scheint, sind I. 3_{24} (vielleicht nur Überleitung zu 4_1) und 4_{13}.

[4]) 1_{13} (θέλημα σαρκός) 8_{15}. I. Jo. 2_{16} (ἐπιθυμία τῆς σαρκός).

[5]) 1_{14}. $6_{51-56.63}$. I. 4_2 II. 7.

„Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht kund geworden, was wir sein werden; wir wissen aber, daß, wenn es kund geworden sein wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn schauen, wie er ist.“ (I. Joh. 3_2). Das ist ein ganz singulärer Klang merkwürdiger geheimnisvoller Gottesmystik, den es zunächst zu verstehen gilt. Die Idee, die hier ausgesprochen wird, läßt sich in zwei Worte zusammenfassen: „Vergottung durch Gottesschau.“ Diese Idee tritt hier allerdings im eschatologischen Gewande auf. Die Vergottung durch Gottesschau wird in die selige Zukunft verlegt. Aber sie ist offenbar unabhängig von der Eschatologie und kann auch von dieser gelöst werden.

Auf welchem Boden mag diese hochgespannte Mystik gewachsen sein? In der alttestamentlichen Frömmigkeit sehen wir uns vergeblich nach Parallelen um. Antikem, weit verbreitetem Empfinden und dem Geist des alttestamentlichen Kultus entspricht es, wenn hier die Grundstimmung vorherrscht, daß der Mensch Jahwes Antlitz nicht schauen kann, ohne zu sterben[1]). In den Psalmen ist freilich mehrfach davon die Rede, daß die Frommen Gottes Antlitz schauen. „Ich werde gerechtfertigt Dein Antlitz schauen, mich sättigen, wenn ich erwache, an Deiner Gestalt[2]).“ „Im alten Testament verbirgt Gott sein Angesicht vor den Seinen, wenn er sich nicht um sie kümmert, und zeigt es ihnen, wenn er Recht schafft und rettet[3]).“ Aber diese einfachen bildlichen Wendungen reichen doch nicht irgendwie an diese Idee der Vergottung durch Gottschauen heran.

Im Evangelium käme die eine Stelle „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen,“ in Betracht. Sie liegt jedoch ebenfalls wahrscheinlich auf der Linie der eben besprochenen Psalmstellen[4]).

So werden wir doch wiederum gezwungen, außerhalb des alttestament-

---

[1]) Exod. $33_{20.22.23}$. H. Greßmann, Mose u. s. Zeit S. 227 (224_6). — Eine ältere und ganz naive Zeit ist freilich noch frei von dieser erschauernden Furcht vor der Gottheit, vgl. z. B. Exod. 24_1 ff. Moses und die Ältesten „schauten den Gott Israels“, „so schauten sie Gott, aßen und tranken“. Aber das gehört sicher nicht in diesen Zusammenhang.

[2]) Ps. 17_{15}, vgl. 11_7 22_{25} (140_{14}). Vgl. auch Ex. 33_{14}, das Antlitz Jahwes soll mit den Israeliten ziehen (Greßmann S. 222).

[3]) Wellhausen, Kommentar zu Matthaeus 5_8. — Könnte nicht doch vielleicht dies Schauen Gottes aus der Kultsprache stammen? Man schaut Gott, wenn man ihn in seinem Tempel aufsucht. Freilich legt der israelitische Kult derartige Gedanken gerade nicht nahe.

[4]) Sollte Mt. 5_8 schon im Sinn einer wirklichen religiösen Mystik zu verstehen sein (vgl. den Kommentar von Klostermann zur Stelle), so wäre das ein sicherer Beweis dafür, daß dieses Wort der spätesten Überlieferung (resp. dem Matth. selbst) angehört; und das ist ja auch an und für sich nicht unwahrscheinlich.

lichen und des genuin christlichen Milieus nach Parallelen Umschau zu halten. Und diese bieten sich in der Tat auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit. Und zwar sind hier zwei Quellen dieser Mystik nachweisbar, die sich dann zu einem gemeinsamen Strom vereinigen. Der eine Quell ist speziell die Frömmigkeit und die gottesdienstliche Praxis der Mysterienreligion. Es ist bekannt und längst nach Gebühr hervorgehoben, daß der Höhepunkt aller Mysterienfeier und aller geheimnisvollen Einweihungsriten die Epoptie[1]) ist. Nach langen Vorbereitungen, Fasten, Reinigungen, Büßungen gelangt der Myste zu dem Höhepunkt der Weihefeier, da er die Gottheit selber schaut. Das wurde ursprünglich etwa einfach dadurch erzielt, daß man in einem bestimmten Moment die heiligen Gottesbilder mitten in der Dunkelheit durch irgend welche geheimen Beleuchtungseffekte in magischem Lichte aufstrahlen ließ[2]). Später wird man vielfach diesen ursprünglich naiv-rohen Vorgang verfeinert haben. Man bediente sich offenbar des Mittels künstlich herbeigeführter Ekstase und ließ den Mysten die Gottheit schauen, und man wird dabei vielfach an die Realität dieses Vorganges geglaubt haben.

In dem Isis-Mysterium, dessen Gang uns Apulejus in seinen Metamorphosen (XI 23) erhalten hat, berichtet der Eingeweihte, der durch die Weihe offensichtlich zur Gottheit erhoben wird: „Ich ging bis zur Grenze des Todes, ich betrat Proserpinas Schwelle, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück: um Mitternacht sah ich die Sonne mit hellweißem Lichte strahlen, vor die unteren und obersten Götter trat ich hin, von Angesicht zu Angesicht, und betete sie aus nächster Nähe an.“ Man sieht, wie hier zum Teil noch immer ein magischer Lichteffekt bei der Weihe seine Rolle spielt und doch alles zugleich ins Geistig-Persönliche erhoben ist. Daher wird die Weihefeier den Namen φωτισμός bekommen haben[3]). Da begrüßte dann wohl der Myste die

[1]) Vgl. das Material namentlich bei Anrich, Das antike Mysterienwesen 1894, vor allem S. 30, auch S. 63ff. De Jong, Das antike Mysterienwesen 1909 S. 15ff. (eleusinische Mysterien), besonders 313ff.

[2]) De Jong, 313ff. (Lichteffekte bei den ägyptischen Kulten und im Mithrasdienst).

[3]) Vgl. über diese Zusammenhänge Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien S. 154ff. Mit Recht hat bereits Wobbermin von dorther die Bezeichnung der christlichen Taufe als φωτισμός, φώτισμα, φωτίζειν abgeleitet. — Vgl. die Wendungen: illustrari illustratus bei Apulejus Metamorph. XI 27 29; dazu Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrelig. 30. 77f. 106 u. ö. (s. Register s. v. φῶς φωτίζειν). Ebenso De Jong, antikes Mysterienwesen 313ff. Direkt in

erschienene Gottheit mit χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς[1]). Klemens, der am Schluß des Protreptikos sich in das Gewand des Mystagogen kleidet und die feierliche Sprache der Mysterien nachahmt, ermahnt die Christen: τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐποπτεύσωμεν ταύτην αὐτῷ πρῶτον ἀνυμνήσαντες τὴν φωνήν· χαῖρε φῶς; φῶς ἡμῖν ἐξ οὐρανοῦ .... ἐξέλαμψεν[2]) ἡλίου καθαρώτερον.

Und diese Gottesschau gilt zugleich als Vergottung des Mysten. Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß als das Endziel der Weihefeier in der späteren Mysterienreligion immer die Vergottung, oder wenigstens die Erhebung des Mysten in das selige Leben der Gottheit gedacht wird[3]). Ganz deutlich tritt uns sofort wieder dieser Zusammenhang, worauf bereits hingewiesen wurde, in den Isismysterien entgegen. Denn nachdem der Myste zu jenem Höhepunkt der Offenbarung geführt ist, wird er mit dem Gewande der Gottheit geschmückt, bekommt die Strahlenkrone des Gottes aufs Haupt gesetzt und wird so dem versammelten Volke dargestellt, das an seinem Anblick in Ehrfurcht hängt[4]). Das ist Vergottung durch Gottesschau: Das Schlußgebet des hermetischen Traktates Asklepios (Logos teleios) faßt das kurz zusammen: χαίρομεν, ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ[5]).

Ein zweiter Ansatzpunkt für diese hochgestimmte Mystik findet sich an einem Ort, wo man ihn zunächst nicht erwarten sollte, nämlich in der das Zeitalter beherrschenden astronomisch-astrologischen Frömmigkeit[6]). Die Gestirne sind seit Plato durch die ganze Frömmigkeit der

diesen Zusammenhang gehört es, wenn in den apokryphen Apostelakten bei dem Initiationsakt der Taufe oder bei der Eucharistie Christus im hellen Lichtglanz den Gläubigen erscheint. Actus Petri Verc. 5. (Taufe); Acta Thomae c. 27. 153 (Taufe); Actus Petri c. 21 (Agape). Dahin gehören auch die Lichterscheinungen bei der Taufe Jesu, die Feuertaufe bei einigen gnostischen Sekten.

[1]) Firmicus Maternus, de errore prof. relig. 19₁. Vgl. die Anspielung 24 f.: nec ostensi tibi luminis splendore corrigeris.

[2]) Protrept. XI 114. — Der Mysteriensprache folgt Klemens auch, wenn er das Wesen der Taufe erläutert als φώτισμα, δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν, Paidagogos I 26 (vgl. die ganze Ausführung 20—28).

[3]) S. o. S. 49 ff. Vgl. auch Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel. passim (vgl. Register s. v. ἀποθεοῦσθαι, θεοῦν); ferner die Ausführungen unten im Kapitel X.

[4]) S. o. S. 49.

[5]) Rekonstruktion des Textes bei Reitzenstein, Hellen.-Myst. Rel. S. 113 f.

[6]) Vgl. zum folgenden die schönen zusammenfassenden Ausführungen Cumonts in Astrology a. Religion among the Greeks a. Romans. New-York,

philosophisch Gebildeten hindurch die sichtbaren Götter. Man leitet den Namen θεός gar von θεῖν laufen und θεᾶσθαι geschaut werden ab. So ist die Wissenschaft der Astronomie und die Pseudowissenschaft der Astrologie zugleich Frömmigkeit und Theologie. Der Astronom, der den Bahnen der Sterne sinnend nachdenkt, beobachtet die Wege der Götter, der Astrolog erforscht ihren alles beherrschenden Willen. Der Weise aber, der sich so in die Himmelswelt dort oben, diesen Kosmos voll leuchtender Schönheit und unendlicher Ordnung und Harmonie versenkt, erlebt gleichsam eine unio mystica mit jenen göttlichen Mächten. Er fühlt sich dem kleinlichen und alltäglichen Getriebe der Erde, dem geschäftigen Ameisengewimmel dort unten entrückt, hinaufgerissen, emporgehoben in die freie und schöne, aller Unordnung und Unrast enthobene, ewige und selige Welt der Götter. Seine Seele, die ja von dort oben stammt, die aus der Sonne geboren selbst sonnenhaft ist, den Gestirnen verwandt, ein ἀπόσπασμα von Aether und Licht, erlebt in der Himmelsschau immer von neuem diese ihre Verwandtschaft mit der Gottheit. Auch das ist Vergottung durch Gottesschau.

Der platonisierende Stoiker Poseidonios von Apamea scheint vor allem der begeisterte Verkündiger dieser Weltanschauung gewesen zu sein. In Ciceros Somnium Scipionis liegt ein klassisches Zeugnis dieser Himmels-Mystik vor und ebenso etwa in Senecas Consolatio ad Marciam. Plinius rühmt von dem Bahnbrecher der astronomischen Wissenschaft Hipparch: numquam satis laudatus, ut quo nemo magis adprohaverit cognationem cum homine siderum animasque nostras partem esse caeli (Hist. nat. II. 85). „Ich weiß wohl, daß ich sterblich bin und von eines Tages Dauer, aber wenn ich den dichtgedrängten Kreisläufen der Sterne nachspüre, berühre ich mit den Füßen nicht mehr den Erdboden, sondern sättige mich bei Zeus selbst an göttlichem Ambrosia[1]“ — so bekennt noch in späterer Zeit der Schöpfer des ptolemäischen Weltsystems.

Einer der hervorragendsten Zeugen dieser astronomischen Weltanschauung ist der alexandrinisch jüdische Philosoph Philo[2]. Für ihn

London 1912, Lecture V, und vor allem dessen spezielle Aufsätze: Le mysticisme astral dans l'antiquité (Extraits des Bulletins de l'Acad. royale de Belgique 1909. — Sonderdruck Brux. 1909; hier p. 26—33 eine Reihe wertvoller Dokumente dieser Frömmigkeit) und La théologie solaire du paganisme romain Paris 1909.

[1]) Anthol. Pal. IX 577. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus. Leipz. 1894. S. 74 ff.

[2]) Die wichtigsten Stellen gesammelt bei Cumont, Le mysticisme astral p. 28 ff.

noch ist die Astronomie eine göttliche Wissenschaft. Unter allen Sinnen, die dem Menschen verliehen sind, preist er am höchsten das Sehvermögen. Denn durch das Auge schaut der Mensch den gestirnten Himmel. „Denn sobald das Gesicht, vom Lichte hinaufgeleitet, die Natur und die harmonische Bewegung der Gestirne wahrnahm, die wohlgeordneten Umdrehungen der Fixsterne und Planeten ... bot es der Seele eine unsagbare Lust und Wonne, und je mehr diese sich an dem Anblick der Erscheinungen weidete ... desto unersättlicher ward ihr Verlangen nach geistigem Schauen. Dann ging sie weiter und forschte, was denn das Wesen dieser sichtbaren Dinge sei ... Aus der Forschung über diese Dinge entstand die Philosophie, das vollkommenste Gut, das in das menschliche Leben eingetreten ist“ [1]).

Zugleich sehen wir bei Philo den Übergang deutlich, wie aus diesem noch sehr rational gestimmten Enthusiasmus astronomischer Herkunft allmählich sich eine Mystik des Gottschauens loslöst, die sich dann ganz auf sich selbst stellt. Es ist bekannt und kann hier nicht ausführlich bewiesen werden, wie Philos gesamte Frömmigkeit in einer Mystik der Gottesschau gipfelt. Die Anhänger dieser Gottesmystik werden von ihm wieder und wieder als das ὁρατικὸν γένος [2]), als die ὁρατικοὶ ἄνδρες [3]), als die φιλοθεάμονες καὶ τὰ ἀσώματα ὁρᾶν γλιχόμενοι [4]), als der θίασος ὀξυωπέστατα ὁρῶν [5]) bezeichnet. Er redet von einer ὀπτικὴ ἐπιστήμη [6]). Dem alltäglichen niederen Menschengeschlecht, dem γήϊνος νοῦς Ἀδάμ treten bei ihm diese ὁρατικοὶ ἄνδρες [7]) gegenüber. Er verlangt: τὸ δὲ θεραπευτικὸν γένος βλέπειν ἀεὶ προδιδασκόμενον τῆς τοῦ ὄντος θέας ἐφιέσθω .... μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν [8]). Und eben diese ganze mystische Frömmigkeit wurzelt, wie wir noch genau sehen können, mit einer Wurzel wohl ebenfalls in der Mysterienfrömmigkeit, deren Stil und Sprache Philo sich durchaus angeeignet hat, mit der andern im astronomischen Enthusiasmus [9]).

[1]) de opificio § 54. vgl. 69ff. 77 (Übersetzung von Cohn); vgl. vor allem das große Bekenntnis de spec. leg. III 1–6 auch 185–194; de Abrahamo § 58; 110; de leg. spec. I 39f., 49. 207ff. II 45 usw.

[2]) de migrat. § 18; de fuga § 140; q. rer. div. haer. § 36. 78f.

[3]) de plantat. § 36.

[4]) de ebriet. § 124.

[5]) de plantat. § 58.

[6]) de spec. leg. III § 100.

[7]) de plantat. § 46.

[8]) de vita contemplativa c. 2 Mang. II 473.

[9]) Einen ähnlichen Übergang von der Astronomie zur mystischen Gottesschau in dem hermetischen Fragment bei Stobaios, eklog. I 480.

Und diese von allem Kultischen und Technisch-astronomischen losgelöste Gottesmystik liegt nun besonders klar und deutlich in den hermetischen Traktaten vor. Im „Krater“ finden wir den schönen Ausspruch: Denn die Gottesschau hat etwas Eignes an sich. Die, welche zum Schauen gelangt sind, hält sie fest, wie der Magnet das Eisen festhält (IV 11)[1]). Die göttliche Schau preist der Prophet in der „Κλεῖς“. „Sie ist aller Unsterblichkeit voll; die sie erlebt haben (Uranos und Kronos!) sind oft aus dem Leibesleben zur seligen Schau hinübergeschlummert: εἴδε καὶ ἡμεῖς ὦ πάτερ“ (X 4 f). „Denn es ist möglich, daß die Seele, noch im Leibe des Menschen befindlich, vergottet werde, wenn sie die Schönheit des Guten geschaut hat“ (§ 6). „Ich aber stand auf, von seiner Kraft durchdrungen und belehrt in der Natur des Alls und der höchsten Schau“[2]) (I 27).

* * *

IV. Das alles ist Vergottung durch Gottesschau, und das ist das Milieu, in welchem jener große mystische Spruch des Johannesbriefes, von dem wir ausgingen, verständlich wird. Daß das Ganze hier eschatologisch umgestaltet ist, tut nichts zur Sache. Das Mysterium der schon hier erlebten Gottesschau ist ja auch in der Mysterienfrömmigkeit nur eine Vorwegnahme des seligen jenseitigen Endziels. Auf diesem Boden steht übrigens auch schon Paulus mit dem mystischen Schluß des dreizehnten Kapitels des Korintherbriefes und mit seiner Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies (II. Kor. 12_1 ff.)[3]). Nur daß

---

1) Vgl. § 6 αὕτη ἡ τοῦ νοῦ ἐστιν ἐπιστήμη, τῶν θείων ἐντορία καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις.

2) Unmittelbar vorher der berühmte Satz: καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι τὸ θεωθῆναι I 26. Das Schlußgebet des Asklepios wurde bereits oben S. 200 zitiert.

3) Es ist mir wahrscheinlich, daß Paulus II. Kor. 4_6 seine grundlegende Christusvision mit Farben schildert, die er z. T. der Mysteriensprache entlehnt: ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψει (soweit liegt freilich Reminiszenz an Gen. 1_3 vor), ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Wie der Myste in der Epoptie die lichtstrahlende Gottheit schaut, so hat Paulus die göttliche Doxa auf dem Antlitz Christi gesehen. Das Ganze ist φωτισμός, und γνῶσις ist das Resultat. Der Gedanke der dadurch hergestellten δόξα des Gläubigen fehlt hier. Er kann aus II. Kor. 3_{18} leicht ergänzt werden. Dieser Vers ist durchtränkt mit mysteriöser Frömmigkeit. Ganz deutlich hören wir aus den geheimnisvollen Worten das große Thema herausklingen: Vergottung (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) durch Gottesschau (τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι). Dazu vgl. Rö. 8_{30} f. (δοξάζειν!) — Wie

hier bloß Fragmente dieser Mystik sichtbar werden, während in den johanneischen Schriften das alles in einen großen Zusammenhang eingestellt erscheint.

Denn das ist nun die eigentümliche und originelle Anschauung des vierten Evangeliums. Diese den Menschen vergottende Schau vollzieht sich an dem Bilde des auf Erden erschienenen Gottessohnes. „Das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, das ewige Leben habe" (6₄₀). — Man kann dagegen einwenden, daß die johanneischen Schriften, von jener einen Stelle des I. Briefes abgesehen, von der wir ausgingen, niemals von Vergottung der Gläubigen reden. Aber man wird sich zu vergegenwärtigen haben, daß die Begriffe ewiges Leben und Vergottung Korrelatbegriffe sind. Was die Gottheit vor den Menschen voraus hat, das ist eben ewiges Leben, ἀθανασία, ἀφθαρσία. Und die Menschen, welche das Heilsgut des ewigen Lebens haben, sind damit in die Sphäre der Gottheit erhoben. Es ist außerordentlich charakteristisch, daß im Schlußgebet des Asklepios (c. 41) die lateinische Überlieferung (Ps. Apulejus) an Stelle des griechischen Satzes: χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ[1]), den Satz stellt: quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus. So konnte der Evangelist den Terminus „Vergottung", von dem ihn noch immer ein instinktives Gefühl zurückgehalten haben wird, meiden und doch mit dem Begriffe „ewiges Leben" seinen Lesern ganz dasselbe sagen.

In dem Licht dieser Zusammenhänge gilt es, das ganze Evangelium von neuem zu lesen. Nun tritt erst das Wort des Prologs in seiner vollen Wucht und Bedeutung heraus: „Der Logos ward Fleisch, und wir schauten seine Doxa, eine Doxa als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." „Und aus seiner Fülle (seinem Pleroma, der oberen Himmelswelt[2]), die sich mit ihm herabsenkte), nahmen wir alle Gnade um Gnade[3])." Die Apostel und Augenzeugen des Lebens Jesu

---

die Begriffe δόξα, δοξάζειν in diesem Milieu ihre Heimat haben, hat namentlich Reitzenstein, Hellen. Myst.-Rel. passim (100f. 117. 170ff. u. ö. Register s. v.) bewiesen.

¹) Über die griechische Überlieferung s. Reitzenstein, Arch. f. Rel.-Wiss. VII 393, Hellen. Myst.-Rel. 113f.

²) Trotz Reitzensteins Ausführungen Poimandres S. 26f. scheint mir die Erklärung und Herkunft des Begriffes πλήρωμα immer noch ein Rätsel zu sein.

³) Die Charis ist in diesem Zusammenhang die sichtbar und greifbar erschienene göttliche Wesenheit, die als Heilsgeschenk den Menschen zu Teil wird. Das Schlußgebet des Asklepios beginnt: χάριν σοι οἴδαμεν ὕψιστε· σῇ γὰρ χάριτι τοῦτο

haben an diesem Gottesbilde die Gottesschau erlebt, und sind nun selbst von der ganzen Fülle der Kräfte der oberen Welt überströmt. Sie haben im Sohn den Vater geschaut (14_{9}), und so hat der Vater Wohnung bei ihnen genommen (14_{23}). Sie sind mit dem Sohne in die Sphäre des göttlichen ewigen Lebens hinaufgehoben: „Die Welt schaut mich nicht mehr, ihr aber schaut mich, denn ich lebe und ihr sollt leben" (14_{19}). Und diese Schau soll sich in der Ewigkeit vollenden (17_{24}).

Dieser Gottesschau entspricht übrigens das Hören des wunderbaren Gotteswortes (s. o. S. 193). Mit vollem Recht ist bereits das Urteil ausgesprochen, daß Jesus im vierten Evangelium als der Mystagoge erscheint, der mit seinem wunderbaren Wort die Seinen zum Ziele führt. Da, wo der Prolog von der Offenbarung des Μονογενής redet, bezeichnet er diese Tätigkeit mit dem Terminus, „welchen die Griechen von Priestern und Wahrsagern gebrauchen, wenn dieselben göttliche Geheimnisse kund tun": ἐξηγεῖσθαι[1]). Daher hat das Wort (der Logos) Jesu eine so wunderbare und geheimnisvolle Kraft[2]). Diese Kraft erzeugt den Glauben ($4_{41.50}$). Es ist das Verderben für die Juden, daß dieser „Logos" keinen Raum in ihnen hat, daß sie ihn nicht zu hören vermögen ($8_{37.43}$ 5_{38}). Für die Seinen aber kommt alles darauf an, daß sie das „Wort" Jesu bewahren (τηρεῖν) oder daß sie in dem Wort bleiben (8_{31}). Mit der Begründung τὸν λόγον σου τετήρηκαν empfiehlt Jesus sie dem Vater (17_{6}).

Es vermittelt ihnen die höchsten Heilsgüter; es vollzieht in ihnen die geheimnisvolle Reinigung: καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα[3]) (15_{3} vgl. 13_{10}). Der Gemeinschaft mit Christus entspricht geradezu die Gemeinschaft mit dem Wort: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μένει (15_{7}). Andererseits reißt das Wort sie aus der Welt heraus,

---

τὸ φῶς τῆς γνώσεως ἐλάβομεν. — So geht der Begriff auch in die Sprache des Sakraments über, Didache 10_{6}: „Die Gnade komme, und diese Welt vergehe." — In der Epiklese der Markosier (bei der Eucharistie?) wird die Charis in den Kelch hinabgerufen. Irenäus I 13_{2} (vgl. 13_{3}).

[1]) Holtzmann, Neutest. Theol. [2] II 423 f. vgl. Walter Bauer (Kommentar zu Joh. 1_{18} im Handbuch z. N. T. von Lietzmann): Pollux VIII 24: ἐξηγηταὶ δ' ἐκαλοῦντο οἱ τὰ περὶ τῶν διοσημιῶν καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἱερῶν διδάσκοντες.

[2]) Das gilt nicht vom Johannesbrief, wo der Logos Jesu gewöhnlich in nüchterner Weise mit der ἐντολή identifiziert wird. Dagegen klingt dieser Begriff vom λόγος (neben μαρτυρία 'I.) in der Offenbarung nach: $1_{2.9}$ $3_{8.10}$ 6_{9} 20_{4} $22_{7.9.18}$f. (anders 12_{11}; ἐντολή und μαρτυρία 12_{17}).

[3]) Wahrscheinlich Anklang an die Katharsis im Mysterienwesen. Holtzmann II 424. Vgl. besonders Corpus hermetic. XIII 15: καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος· κεκαθαρμένος γάρ.

die Welt haßt sie, weil sie das Wort empfangen haben (17_{14}). Den, der das Wort bewahrt, wird der Vater lieben und Wohnung bei ihm machen (14_{23}). Ja, dieses Wort hat die den Tod überwindende, ewiges Leben schaffende Kraft: „Wer mein Wort hört ...., der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, ist vielmehr aus dem Gebiet des Todes in das des Lebens bereits übergetreten" (5_{24}). „Wenn einer mein Wort bewahrt, soll er den Tod nicht kosten in Ewigkeit" (8_{51}). Nur von hier aus erklärt es sich, daß das Wort geradezu als der Richter erscheint, das den Unglauben richtet (12_{47} f.)[1]). Das geheimnisvolle Mysterienwort wird zu einer personifizierten, selbständigen, göttlichen Potenz (ein Logos neben dem Logos im besonderen Sinn). — Denn dieses geheimnisvolle Wort ist letzhin Gottes eigenstes Wort selbst. Der Sohn verkündet, was er in der Ewigkeit beim Vater gehört (geschaut) hat[2]). Er trägt sein heiliges Mysterienwort wohlverwahrt bei sich: ἀλλὰ οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ (8_{55}). Und es ist das Wort des Vaters, das er den Seinen gegeben; das bindet Vater, Sohn und Gemeinde zusammen: τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν (17_8)[3]).

Aber so stark auch die Bedeutung des Wortes betont wird, man wird sich doch dem Eindruck kaum entziehen, daß der Evangelist[4]) dann von den Höhepunkten seiner Christenerfahrung redet, wenn er im Prolog und in den Abschiedsreden die himmlische **Gottesschau**, die sich an

---

[1]) Bréhier hat die Vermutung ausgesprochen und geistvoll durchgeführt, daß der Logos bei Philo zum Teil das personifizierte Mysterienwort sei (Les idées de Philon p. 101—107). — Wir hätten hier eine vortreffliche Analogie für einen solchen Übergang. Darüber wird Kap. IX noch einmal in weiterem Zusammenhang gehandelt werden.

[2]) 1_{18} $3_{11.\,34}$ 7_{16} $8_{26.\,28.\,38.\,47}$ 12_{49} 14_{10}. Die Begriffe des Schauens und des Hörens gehen in einander über. Der Wechsel von ἃ ἐγὼ **ἑώρακα** und ὑμεῖς οὖν ἃ **ἠκούσατε** 8_{38} ist wohl zufällig, vgl. $8_{26.\,28}$. (Oder soll hier das Schauen über das Hören gestellt werden?)

[3]) Bemerkenswert ist, daß einmal im Evangelium die Worte Jesu mit der Größe des πνεῦμα gleichgesetzt werden: τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν (6_{63}). In ähnlicher Weise bringt 3_{34} ῥῆμα und πνεῦμα zusammen. Man sieht hier noch, wie der Begriff des wunderbaren Wortes den paulinischen des wunderwirkenden Pneuma verdrängt.

[4]) Holtzmann II 424 möchte in geistvoller Weise geradezu einen stufenmäßigen Aufstieg der Weihe im Evangelium erkennen. „Als Vorstufe der Einweihung stellt sich ein die Reinigung, ... als **Vollendungshöhe die Schau** (ἐποπτεία)." — Dahin rechnet er auch die Tatsache, daß neben den in der Gegenwart gegebenen Enthüllungen auf die Vollendung der Offenbarung in der Zukunft durch den Geist hingewiesen wird ($16_{10.\,13}$).

dem Logos vollzieht, verkündet. Beides endlich, die heilige Gottesschau und sein heiliges Mysterienwort, geben die Augenzeugen seines Lebens nun weiter. Jesus redet in seinem Abschiedsgebet von allen denen, die zum Glauben kommen διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν. Und feierlich beginnt der Brief: Was von Anfang war, was wir gehört und gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut und mit den Händen gegriffen haben, vom Logos des Lebens . . . . was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch.“ Unter diesen Endzweck stellt der Evangelist sein ganzes Evangelium. Die Gemeinde soll diese Gottesschau an dem Jesusbilde erleben. Sie kann zu der Kommunion mit Gott auf mancherlei Weise kommen: im Gottesdienst, im Anhören der Predigt und in der Beteiligung am Sakrament, aber vor allem auch soll ihr dies Buch dazu verhelfen: Dies ist geschrieben, daß ihr glaubet, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei und daß ihr im Glauben ewiges Leben durch seinen Namen habt.

Hier haben wir das Zentrum, um das die Gedanken des Evangelisten und seine Frömmigkeit kreisen[1]. Der Glaube im Sinne des vierten Evangeliums ist nichts anders, als dieses Sich-hineinschauen in das Jesusbild in seiner göttlichen Doxa, mit den Beweisen der von Gott verliehenen Allmacht und Allwissenheit, in seinen wunderbaren Taten und Worten, umflossen von den Gnadenströmen des Sakramentes, in dieses Bild, das in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort aufgestrahlt, nun ewig gegenwärtig ist. Glaube und Schauen sind Korrelatbegriffe: πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν (6_{40}). Glaube ist nicht ein Glaube an dies und das, an bestimmte Tatsachen, wie Tod und Auferstehung (die paulinische Heilstatsachentheologie verschwindet fast ganz wieder), sondern ein Sichversenken in das Ganze, in die Fülle seines Wesens, ein πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν. Wie Moses die Schlange allem Volk sichtbar erhöht hat, so hat Gott den Menschensohn weithin sichtbar erhöht, damit alle in der gläubigen Betrachtung dieses göttlichen Symbolums ewiges Leben gewinnen können. In diesem Sinn heißt es (nicht im Sinne des Opfertodes), daß Gott seinen Sohn gab, nämlich als Objekt des Glaubens und des Schauens (3_{14-16} 8_{28})[2].

Und auf der mystischen Schau und auf dem Glauben beruht die Gnosis des vierten Evangeliums. Von Intellektualismus im strengen Sinn des Wortes kann bei der Betonung des γινώσκειν γνωρίζειν gar

---

[1]) 1_1 ff. vgl. 4_{14} ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν.

[2]) Vgl. I. Jo. 4_{10} f., obwohl hier allerdings mit dem ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν die Opferidee eingetragen ist.

nicht die Rede sein. Die „Erkenntnis" der johanneischen Schriften ist ganz und gar mysteriöse Erkenntnis, die auf der Gottesschau beruht, ja in ihr besteht. θεωρεῖν und γινώσκειν werden fast synonym gebraucht und wechseln mit einander ab, und ebenso die Begriffe γινώσκειν und πιστεύειν [1]). Die Erkenntnis beruht ganz auf Gottes- und Jesus-Offenbarung. Die Gläubigen erkennen, weil Gott und Jesus sie erkannt haben, weil sie erkannt sind [2]). So erscheint die ἀλήθεια, die den Gläubigen aus der Fülle des fleischgewordenen Logos zu Teil wird, als Korrelatbegriff zur Charis (1_{14}). Und diese Wahrheit ist eine göttliche, lebendige Kraft, sie macht den Menschen frei und bringt die ἐλευθερία (8_{32}). Es ist die Wahrheit, die der Myste in der Weihe erhält: Weihe sie mit Deiner Wahrheit, Dein Wort ist die Wahrheit (17_{17}) [3]). Das alles wurzelt nun wieder in dem Boden hellenistischer, orientalischer Frömmigkeit. Das braucht nicht mehr ausführlich bewiesen zu werden [4]). Es genügt z. B. ein Blick in das Schlußgebet des Logos teleios des Asklepios, um dieses Ineinander von Gnade, Erkenntnis, Gottesschau, Vergottung, ewiges Leben in aller Greifbarkeit und Deutlichkeit zu sehen.

Wir besitzen auch noch ein Wort des Evangelisten in welchem sich diese seine Mystik auf das vortrefflichste zusammenfaßt. Es ist das große Bekenntniswort: „Darin besteht das ewige Leben, daß sie Dich als den allein wahrhaften Gott erkennen und den Du gesandt hast Jesus Christus". Hier haben wir noch einmal das Ineinander von mysteriöser Gnosis und Leben, hier die Orientierung der Gnosis an dem Gesandten Gottes, Jesus Christus, hier auch die Vermeidung des Begriffes Vergottung und die Ersatzformel dafür, ewiges Leben.

* * *

V. Noch greifbarer und deutlicher treten endlich diese Zusammenhänge heraus, wenn wir einen letzten Begriff ins Auge fassen, der wie kein andrer der johanneischen Mystik ihr Gepräge gibt, ich meine den Terminus φῶς, und daneben das Begriffspaar φῶς und σκότος. Gleich durch den Prolog tönt dieser feierliche Klang: „Das Leben war das Licht der Menschen". „Und das Licht scheint in der Finsternis." Ja,

1) Vgl. 14_{19-20} 17_{6-8} 6_{69}.

2) 10_{14}f. 15_{15} und die oben S. 60 besprochenen Parallelen (Mt. 11_{27}) namentlich bei Paulus I. Kor. 13_{12} 8_{3}f.

3) Vgl. 14_{6} ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. Christus erscheint in diesem Zusammenhang als ἡ ὁδός. Dazu vgl. vgl. die Auffassung des Nus als ὁδηγός der Seele in der hermetischen Literatur X 21. Reitzenstein, Poimandres 23_{6}.

4) Vgl. Reitzenstein, Hellenist. Myst.-Rel. S. 112ff.



wenn so bestimmt betont wird, daß der Täufer nicht das Licht war, daß er nur von dem Licht zeugen sollte, so gewinnt es fast den Anschein, als sei φῶς ein umstrittenes Ehrenprädikat, das hier in aller Bestimmtheit Jesus zugesprochen wird. — Wieder und wieder erklingt auf den Höhepunkten des Evangeliums dies Motiv: die Scheidung unter den Menschen, das große Gericht, vollzieht sich an der Stellung, die sie zum Licht einnehmen (3_{19} f.). Zweimal wird von Jesus feierlich der Anspruch erhoben: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (8_{12} 9_5). In seinen Abschiedsworten mahnt er die Menge, im Lichte zu wandeln[1]), so lange das Licht bei ihnen ist (12_{35} f. $_{46}$).

Mit diesem Terminus Licht hat es eine eigentümliche Bewandtnis. So nahe die Anwendung dieses Begriffes auf Gott und göttliche Wesenheit zu liegen scheint, so läßt sich das Gebiet, auf dem er eine dominierende Rolle spielt, ziemlich bestimmt umgrenzen. Im alttestamentlichen Sprachgebrauch ist die Bezeichnung Gottes als Licht, soweit ich sehe, nicht gebräuchlich. Der Begriff des Lichtes wird vielfach mit Gott zusammengebracht. Er ist der Schöpfer des Lichts, aber auch der Finsternis (Jes. 45_7), er kleidet sich in Licht (Ps. 104_2), ist eine Leuchte auf dem Wege der Gerechten (Ps. 119_{105}), aber die einfache Formel, daß Gott seinem Wesen nach, in absolutem Sinne Licht[2]) sei, findet sich dort nicht[3]).

Auch in der Sprache der gesamten älteren griechischen Philosophie (etwa vom Neupythagoräismus abgesehen) kommt diese Bezeichnung der Gottheit, soweit ich sehe, kaum vor. Das ist um so bemerkenswerter, als gerade die Stoa, die ja ganz besonders die religiöse Sprache weiter Schichten der Gebildeten beeinflußt, eine Reihe paralleler naturhafter Umschreibungen für die Gottheit in Kurs gebracht hat: πῦρ, πνεῦμα, αἰθήρ (πνεῦμα πυρῶδες, πῦρ αἰθέριον usw.).

Dagegen läßt sich diese Bezeichnung innerhalb eines ganz bestimmten

[1]) Es ist beachtenswert, daß im Brief ausdrücklich nur Gott das Prädikat Licht zu Teil wird $1_{5.\,7}$. Vgl. 2_8—$_{10}$. Jak. 1_{17} (πατὴρ τῶν φώτων) I. Pt. 2_9 I. Tim. 6_{16}.

[2]) Vgl. Ps. 5_6 36_9 38_{10} 89_{15}. Eine Stelle, die am meisten noch zum Vergleich in Betracht käme, ist Jes. 11_{17}: „Das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme werden.“ — Erst wenn wir aus dem eigentlichen Gebiet des A. T. heraustreten, finden wir das Wort der Sapientia 7_{26}: ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου. Hier haben wir die Sprache hellenistischer Mystik.

[3]) Man könnte darauf hinweisen, daß es ja auch im Johannesevangelium „Licht der Menschen“, „Licht der Welt“ heiße, und daß das nur eine Erweiterung des alttestamentlichen „Licht Israels“, „Licht auf dem Pfad der Frommen“ sein könnte. Aber damit wären die absoluten Wendungen 1_4 (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει) 1_{7-9} 12_{35}f. (υἱοὶ φωτός!) 12_{46} doch nicht von weitem gedeckt, vgl. auch I. Jo. $1_{5.\,7}$ (Gott = Licht).

die Welt haßt sie, weil sie das Wort empfangen haben (17$_{14}$). Den, der das Wort bewahrt, wird der Vater lieben und Wohnung bei ihm machen (14$_{23}$). Ja, dieses Wort hat die den Tod überwindende, ewiges Leben schaffende Kraft: „Wer mein Wort hört...., der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, ist vielmehr aus dem Gebiet des Todes in das des Lebens bereits übergetreten" (5$_{24}$). „Wenn einer mein Wort bewahrt, soll er den Tod nicht kosten in Ewigkeit" (8$_{51}$). Nur von hier aus erklärt es sich, daß das Wort geradezu als der Richter erscheint, das den Unglauben richtet (12$_{47}$ f.)[1]). Das geheimnisvolle Mysterienwort wird zu einer personifizierten, selbständigen, göttlichen Potenz (ein Logos neben dem Logos im besonderen Sinn). — Denn dieses geheimnisvolle Wort ist letzhin Gottes eigenstes Wort selbst. Der Sohn verkündet, was er in der Ewigkeit beim Vater gehört (geschaut) hat[2]). Er trägt sein heiliges Mysterienwort wohlverwahrt bei sich: ἀλλὰ οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ (8$_{55}$). Und es ist das Wort des Vaters, das er den Seinen gegeben; das bindet Vater, Sohn und Gemeinde zusammen: τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν (17$_{8}$)[3]).

Aber so stark auch die Bedeutung des Wortes betont wird, man wird sich doch dem Eindruck kaum entziehen, daß der Evangelist[4]) dann von den Höhepunkten seiner Christenerfahrung redet, wenn er im Prolog und in den Abschiedsreden die himmlische Gottesschau, die sich an

[1]) Bréhier hat die Vermutung ausgesprochen und geistvoll durchgeführt, daß der Logos bei Philo zum Teil das personifizierte Mysterienwort sei (Les idées de Philon p. 101—107). — Wir hätten hier eine vortreffliche Analogie für einen solchen Übergang. Darüber wird Kap. IX noch einmal in weiterem Zusammenhang gehandelt werden.

[2]) 1$_{18}$ 3$_{11. 34}$ 7$_{16}$ 8$_{26. 28. 38. 47}$ 12$_{49}$ 14$_{10}$. Die Begriffe des Schauens und des Hörens gehen in einander über. Der Wechsel von ἃ ἐγὼ ἑώρακα und ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε 8$_{38}$ ist wohl zufällig, vgl. 8$_{26. 28}$. (Oder soll hier das Schauen über das Hören gestellt werden?)

[3]) Bemerkenswert ist, daß einmal im Evangelium die Worte Jesu mit der Größe des πνεῦμα gleichgesetzt werden: τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν (6$_{63}$). In ähnlicher Weise bringt 3$_{34}$ ῥῆμα und πνεῦμα zusammen. Man sieht hier noch, wie der Begriff des wunderbaren Wortes den paulinischen des wunderwirkenden Pneuma verdrängt.

[4]) Holtzmann II 424 möchte in geistvoller Weise geradezu einen stufenmäßigen Aufstieg der Weihe im Evangelium erkennen. „Als Vorstufe der Einweihung stellt sich ein die Reinigung, ... als Vollendungshöhe die Schau (ἐποπτεία)." — Dahin rechnet er auch die Tatsache, daß neben den in der Gegenwart gegebenen Enthüllungen auf die Vollendung der Offenbarung in der Zukunft durch den Geist hingewiesen wird (16$_{10. 13}$).

dem Logos vollzieht, verkündet. Beides endlich, die heilige Gottesschau und sein heiliges Mysterienwort, geben die Augenzeugen seines Lebens nun weiter. Jesus redet in seinem Abschiedsgebet von allen denen, die zum Glauben kommen διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν. Und feierlich beginnt der Brief: Was von Anfang war, was wir gehört und gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut und mit den Händen gegriffen haben, vom Logos des Lebens . . . . was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch." Unter diesen Endzweck stellt der Evangelist sein ganzes Evangelium. Die Gemeinde soll diese Gottesschau an dem Jesusbilde erleben. Sie kann zu der Kommunion mit Gott auf mancherlei Weise kommen: im Gottesdienst, im Anhören der Predigt und in der Beteiligung am Sakrament, aber vor allem auch soll ihr dies Buch dazu verhelfen: Dies ist geschrieben, daß ihr glaubet, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei und daß ihr im Glauben ewiges Leben durch seinen Namen habt.

Hier haben wir das Zentrum, um das die Gedanken des Evangelisten und seine Frömmigkeit kreisen[1]. Der Glaube im Sinne des vierten Evangeliums ist nichts anders, als dieses Sich-hineinschauen in das Jesusbild in seiner göttlichen Doxa, mit den Beweisen der von Gott verliehenen Allmacht und Allwissenheit, in seinen wunderbaren Taten und Worten, umflossen von den Gnadenströmen des Sakramentes, in dieses Bild, das in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort aufgestrahlt, nun ewig gegenwärtig ist. Glaube und Schauen sind Korrelatbegriffe: πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν (6_{40}). Glaube ist nicht ein Glaube an dies und das, an bestimmte Tatsachen, wie Tod und Auferstehung (die paulinische Heilstatsachentheologie verschwindet fast ganz wieder), sondern ein Sichversenken in das Ganze, in die Fülle seines Wesens, ein πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν. Wie Moses die Schlange allem Volk sichtbar erhöht hat, so hat Gott den Menschensohn weithin sichtbar erhöht, damit alle in der gläubigen Betrachtung dieses göttlichen Symbolums ewiges Leben gewinnen können. In diesem Sinn heißt es (nicht im Sinne des Opfertodes), daß Gott seinen Sohn gab, nämlich als Objekt des Glaubens und des Schauens (3_{14-16} 8_{28})[2].

Und auf der mystischen Schau und auf dem Glauben beruht die Gnosis des vierten Evangeliums. Von Intellektualismus im strengen Sinn des Wortes kann bei der Betonung des γινώσκειν γνωρίζειν gar

[1]) 1_1 ff. vgl. 4_{14} ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν.

[2]) Vgl. I. Jo. 4_{8} f., obwohl hier allerdings mit dem ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν die Opferidee eingetragen ist.

nicht die Rede sein. Die „Erkenntnis" der johanneischen Schriften ist ganz und gar mysteriöse Erkenntnis, die auf der Gottesschau beruht, ja in ihr besteht. θεωρεῖν und γινώσκειν werden fast synonym gebraucht und wechseln mit einander ab, und ebenso die Begriffe γινώσκειν und πιστεύειν [1]. Die Erkenntnis beruht ganz auf Gottes- und Jesus-Offenbarung. Die Gläubigen erkennen, weil Gott und Jesus sie erkannt haben, weil sie erkannt sind [2]. So erscheint die ἀλήθεια, die den Gläubigen aus der Fülle des fleischgewordenen Logos zu Teil wird, als Korrelatbegriff zur Charis (1_{14}). Und diese Wahrheit ist eine göttliche, lebendige Kraft, sie macht den Menschen frei und bringt die ἐλευθερία (8_{32}). Es ist die Wahrheit, die der Myste in der Weihe erhält: Weihe sie mit Deiner Wahrheit, Dein Wort ist die Wahrheit (17_{17}) [3]. Das alles wurzelt nun wieder in dem Boden hellenistischer, orientalischer Frömmigkeit. Das braucht nicht mehr ausführlich bewiesen zu werden [4]. Es genügt z. B. ein Blick in das Schlußgebet des Logos teleios des Asklepios, um dieses Ineinander von Gnade, Erkenntnis, Gottesschau, Vergottung, ewiges Leben in aller Greifbarkeit und Deutlichkeit zu sehen.

Wir besitzen auch noch ein Wort des Evangelisten in welchem sich diese seine Mystik auf das vortrefflichste zusammenfaßt. Es ist das große Bekenntniswort: „Darin besteht das ewige Leben, daß sie Dich als den allein wahrhaften Gott erkennen und den Du gesandt hast Jesus Christus". Hier haben wir noch einmal das Ineinander von mysteriöser Gnosis und Leben, hier die Orientierung der Gnosis an dem Gesandten Gottes, Jesus Christus, hier auch die Vermeidung des Begriffes Vergottung und die Ersatzformel dafür, ewiges Leben.

* * *



V. Noch greifbarer und deutlicher treten endlich diese Zusammenhänge heraus, wenn wir einen letzten Begriff ins Auge fassen, der wie kein andrer der johanneischen Mystik ihr Gepräge gibt, ich meine den Terminus φῶς, und daneben das Begriffspaar φῶς und σκότος. Gleich durch den Prolog tönt dieser feierliche Klang: „Das Leben war das Licht der Menschen". „Und das Licht scheint in der Finsternis." Ja,

[1]) Vgl. 14_{19-20} 17_{6-8} 6_{69}.

[2]) 10_{14}f. 15_{15} und die oben S. 60 besprochenen Parallelen (Mt. 11_{27}) namentlich bei Paulus I. Kor. 13_{12} 8_{3} f.

[3]) Vgl. 14_{6} ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. Christus erscheint in diesem Zusammenhang als ἡ ὁδός. Dazu vgl. vgl. die Auffassung des Nus als ὁδηγός der Seele in der hermetischen Literatur X 21. Reitzenstein, Poimandres 23_{6}.

[4]) Vgl. Reitzenstein, Hellenist. Myst.-Rel. S. 112ff.



wenn so bestimmt betont wird, daß der Täufer nicht das Licht war, daß er nur von dem Licht zeugen sollte, so gewinnt es fast den Anschein, als sei φῶς ein umstrittenes Ehrenprädikat, das hier in aller Bestimmtheit Jesus zugesprochen wird. — Wieder und wieder erklingt auf den Höhepunkten des Evangeliums dies Motiv: die Scheidung unter den Menschen, das große Gericht, vollzieht sich an der Stellung, die sie zum Licht einnehmen (3_{19} f.). Zweimal wird von Jesus feierlich der Anspruch erhoben: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (8_{12} 9_5). In seinen Abschiedsworten mahnt er die Menge, im Lichte zu wandeln[1], so lange das Licht bei ihnen ist (12_{35} f. $_{46}$).

Mit diesem Terminus Licht hat es eine eigentümliche Bewandtnis. So nahe die Anwendung dieses Begriffes auf Gott und göttliche Wesenheit zu liegen scheint, so läßt sich das Gebiet, auf dem er eine dominierende Rolle spielt, ziemlich bestimmt umgrenzen. Im alttestamentlichen Sprachgebrauch ist die Bezeichnung Gottes als Licht, soweit ich sehe, nicht gebräuchlich. Der Begriff des Lichtes wird vielfach mit Gott zusammengebracht. Er ist der Schöpfer des Lichts, aber auch der Finsternis (Jes. 45_7), er kleidet sich in Licht (Ps. 104_2), ist eine Leuchte auf dem Wege der Gerechten (Ps. 119_{105}), aber die einfache Formel, daß Gott seinem Wesen nach, in absolutem Sinne Licht[3] sei, findet sich dort nicht[2].

Auch in der Sprache der gesamten älteren griechischen Philosophie (etwa vom Neupythagoräismus abgesehen) kommt diese Bezeichnung der Gottheit, soweit ich sehe, kaum vor. Das ist um so bemerkenswerter, als gerade die Stoa, die ja ganz besonders die religiöse Sprache weiter Schichten der Gebildeten beeinflußt, eine Reihe paralleler naturhafter Umschreibungen für die Gottheit in Kurs gebracht hat: πῦρ, πνεῦμα, αἰθήρ (πνεῦμα πυρῶδες, πῦρ αἰθέριον usw.).

Dagegen läßt sich diese Bezeichnung innerhalb eines ganz bestimmten

[1]) Es ist beachtenswert, daß im Brief ausdrücklich nur Gott das Prädikat Licht zu Teil wird $1_{5.\ 7}$. Vgl. 2_{8-10}. Jak. 1_{17} (πατὴρ τῶν φώτων) I. Pt. 2_9 I. Tim. 6_{16}.

[2]) Vgl. Ps. 5_6 36_9 38_{10} 89_{15}. Eine Stelle, die am meisten noch zum Vergleich in Betracht käme, ist Jes. 11_{17}: „Das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme werden." — Erst wenn wir aus dem eigentlichen Gebiet des A. T. heraustreten, finden wir das Wort der Sapientia 7_{26}: ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς αἰδίου. Hier haben wir die Sprache hellenistischer Mystik.

[3]) Man könnte darauf hinweisen, daß es ja auch im Johannesevangelium „Licht der Menschen", „Licht der Welt" heiße, und daß das nur eine Erweiterung des alttestamentlichen „Licht Israels", „Licht auf dem Pfad der Frommen" sein könnte. Aber damit wären die absoluten Wendungen 1_4 (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει) 1_{7-9} 12_{35} f. (υἱοὶ φωτός!) 12_{46} doch nicht von weitem gedeckt, vgl. auch I. Jo. $1_{5.\ 7}$ (Gott = Licht).

Milieus lokalisieren. Man braucht nur einen Blick in die gnostische Literatur zu tun, die hier in ihren beiden Zweigen, dem spezifisch christlichen wie dem hellenistischen[1]) in Betracht kommt, um zu sehen, wie die Auffassung von der Lichtnatur der himmlischen Welten und ihrer Bewohner deren gesamte Darstellung und Sprache beherrscht. – Schon diese Beobachtung, daß sich für die Lichtsymbolik ein so bestimmt begrenztes Gebiet nachweisen läßt[2]), würde meines Erachtens hinreichen, einen neuen Beweis für die Abhängigkeit der Sprache des Johannesevangeliums von diesem Milieu der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit abzugeben[3]). Aber wir wollen dabei nur kurz verweilen und in diesem Zusammenhang nur das eine hervorheben, daß auf diesem Gebiet die Gestalt der rettenden Gottheit (des Soter) geradezu den Titel oder den Eigennamen φῶς bekommt[4]), genau wie der Logos im Prolog unter bestimmter

---

[1]) In erster Linie kommt hier das Corpus Hermeticum in Betracht; in den Oracula Chaldaica wird dagegen die göttliche Wesenheit vorwiegend ihrem Wesen nach als πῦρ gedacht.

[2]) Zerstreute Spuren der hier vorliegenden Anschauung übrigens bereits bei Paulus: Rö. 13_{12} ὅπλα τοῦ φωτός; I. Th. 5_5 υἱοὶ φωτός; II. Kor. 11_{14} ἄγγελος φωτός; Kol. 1_{12} τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί,; II. Kor. 6_{14} τίς δὲ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος. – Vgl. Eph. 5ef.

[3]) Man lese etwa die Ausführungen der Barbelognostiker in der koptischen Quelle (übers. von Schmidt, Philotesia Kleinert gewidmet, 1907 S. 315ff.), namentlich den Anfang, und das Exzerpt des Irenäus I 29,1 (vgl. I 30,1), die Darstellung der Doketen (VIII 9f.), der Sethianer (V 19ff.) in Hippolyts Refutatio (vgl. z. B. S. 212_{72} ἡ τοῦ καταμεμιγμένου τῷ ὕδατι φωτὸς ἀκτίς); die Darstellung des Vollzugs der Erlösung bei den späteren Basilidianern (ebend. VII. 26, vgl. S. 374_{60}), den Valentinianer Ptolemäus bei Epiphanius Haer. 33_7 (τοῦ δὲ πατρὸς τῶν ὅλων τοῦ ἀγγεννήτου ἡ οὐσία ἐστὶν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτὸ ὂν ἁπλοῦν τε καὶ μονοειδές. Die Pistis Sophia ist angefüllt von dieser Lichtsymbolik (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 88). Die Pseudoklementinische Grundschrift enthielt allerlei Spekulationen über die virtus immensae et ineffabilis lucis, von welchen uns die Rekognitionen einiges erhalten haben. (II 49. 57. 61. 67. 70. III 14f. 75). Ein Eingehen auf den Manichäismus würde hier zu weit führen. Dagegen mag noch besonders auf die früh- oder halb-gnostischen Oden Salomos hingewiesen werden. Vom Corpus Hermeticum kommt namentlich der Poimandres, die Prophetenweihe, die Kleis (X 21) in Betracht. Ein Charakteristikum, das den meisten dieser Schriften außerdem noch eignet, kehrt allerdings im vierten Evangelium nicht wieder, ich meine die Entgegensetzung von φῶς und πῦρ als dem minderwertigen dämonischen Element. Die johanneischen Schriften sprechen überhaupt nicht von πῦρ (im religiösen Sinne).

[4]) Valentinianer bei Epiphanius 31, 4 (von dem von Maria geborenen Erlöser): εἶναι δὲ αὐτὸν φῶς ἀπὸ τοῦ ἄνω Χριστοῦ· καὶ διὰ τοῦτο πατρωνυμικῶς καλεῖσθαι φῶς διὰ τὸ ἄνω φῶς. — Exerpta ex Theodoto c. 34. 40. 41. heißt der Soter, der Nymphios der Achamoth, ständig φῶς. – Irenaeus I 29, 1 (faßt richtig

Abweisung eines etwaigen Anspruchs des Täufers in dieser Richtung. Denn es drängt sich an diesem Punkt eine noch viel mehr in die Augen fallende und zwingendere Parallele auf. Wenn etwas charakteristisch für das Evangelium ist und stets als charakteristisch empfunden wurde, so ist es der gewaltige Doppelklang, mit dem es beginnt: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Und dieses Begriffspaar findet sich nun im Corpus Hermeticum wieder und beherrscht hier nament-

zusammen, während der Kopte weitschweifig referiert): Barbelon ... generasse simile ei (dem höchsten Gott) lumen ... et videntem Patrem lumen hoc unxisse illud sua benignitate ... hunc autem dicunt esse Christum (eine interessante Angleichung der beiden Namen φῶς und Christos; vgl. auch Iren. I 30, 1: esse quoddam primum lumen in virtute Bythi). Ophiten bei Celsus VI 31 ἔνθεν εἰλικρινὴς πέμπομαι φωτὸς ἤδη μέρος υἱοῦ καὶ πατρός. — Nach den Überlieferungen des Bitys (der sich wieder auf die bei den Gnostikern nachweisbare Autorität des Nikotheos beruft), soll der Urmensch den Namen Φῶς getragen haben: ἀφ' οὗ καὶ φῶτας παρηκολούθησε λέγεσθαι τοὺς ἀνθρώπους (Reitzenstein, Poimandres 104). Ich vermute, daß hier Φῶς nicht Φώς nach allen vorgebrachten Parallelen zu lesen ist, trotz der übel angebrachten Kombination des betreffenden Traditors (vgl. weiter unten bei Reitzenstein S. 105: πνευματικὸς καὶ φωτεινὸς ἄνθρωπος). Endlich vergleiche man noch die Oden Salomos 36_{3}: „Ich wurde das glänzende Licht, der Sohn Gottes genannt" (auch Acta Thomae c. 48: Ἰησοῦ ἡ δεξιὰ τοῦ φωτός. c. 80: σὺ εἶ τὸ ἀπόκρυφον φῶς). — Es taucht also an einer Reihe von Stellen mit konstanter Regelmäßigkeit der vollkommen als Titel aufgefaßte Terminus φῶς für die rettende Gottheit auf. Die Analogien führen aber noch weiter. — Wir erinnern uns jetzt weiter, daß Firmicus Maternus uns als ein Symbolum einer Mysterienregion (Dionysosweihe?) die Worte überliefert hat: χαῖρε νύμφιε χαῖρε νέον φῶς (de errore prof. rel. XIX 1. p. 104). Dieses mystische Wort scheint Klemens Alex. zu kennen, wenn er Protrept. XI 114, die Mysteriensprache nachahmend, ausruft: τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐποπτεύσωμεν ταύτην αὐτῷ πρῶτον ἀνυμνήσαντες τὴν φωνήν· χαῖρε φῶς (Wobbermin, Religionsgesch. Studien 159 ff.; s. o. S. 200). Dazu gesellt sich ein weiteres Mysterienwort, das Cumont bei Kosmas von Jerusalem aufgefunden hat: ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς (Cumont, Le Natalis Invicti, Extraits des comptes rendues de l'Ac. des Inscr. et belles lettres 1911 p. 292 f., vgl. ebendort die Bemerkung im Calendarium des Astrologen Antiochos z. 25. Dez.: ἡλίου γενέθλιον αὔξει φῶς; und die analoge Überlieferung bei Epiphanius Haer. 51, 22 ἡ Κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα). — Endlich gehört auch der in der Naassenerpredigt erwähnte φωστὴρ τέλειος μέγας und das Kultwort ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν (Hippolyt, Refut. 162_{61}, 164_{88}) hierher. Die Parallelen sind alle bedeutungsvoll. Sollten am Ende die immer wiederkehrenden Bezeichnungen des Rettergottes als φῶς aus dem Mysterienkult stammen und auf die göttliche Lichterscheinung auf dem Höhepunkt der Weihefeier hinweisen? — (Vgl. was oben über Epoptie und Photismos gesagt wurde). Jedenfalls hat Norden, durch dessen Bemerkungen ich zu dieser Zusammenstellung angeregt wurde, recht, wenn er darauf hinweist, daß eine Untersuchung über die Semasiologie von φῶς dringend wünschenswert sei (Agnostos Theos S. 299. 395).

lich die Darstellung im Poimandres. Hier wird das Wesen des höchsten Gottes als Licht und Leben bestimmt (ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων § 9), sein Lieblingskind, der Urmensch, ist ihm wesensgleich (§ 12); daher ist der Mensch seines Wesens: ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν (§ 17). Der Mensch soll sich daher auf sich selbst besinnen, soll erkennen, daß er aus der Welt des Lichtes und des Lebens stammt (§ 21), soll die niedrigen Hüllen seiner Seele, die diese aus den Planetensphären mit herabgebracht hat, von sich abtun und zur höheren Welt des Lichtes und des Lebens zurückkehren. Der eingeweihte Myste jubelt: διὸ πιστεύω σοι καὶ μαρτυρῶ, εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ (§ 32) [1]. In der Prophetenweihe erscheinen dann Licht und Leben sogar als göttliche Hypostasen, von denen es heißt: ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία (XIII 18), und weiterhin: σῶζε ζωή, φώτιζε φῶς, πνευμά⟨τιζε⟩ θεέ (§ 19) [2].

Dazu gesellt sich die weitere Beobachtung, daß wir hier auch dem johanneischen Gegensatz φῶς und σκότος in scharfer Ausprägung wieder begegnen. Man braucht nur den Anfang des Poimandres, dessen Kosmologie freilich dualistischer gestaltet ist, als die, welche der johanneische Prolog andeutet, zu lesen, um sich davon zu überzeugen. Ebenso enthält die Mahnrede des Traktats VII diesen Dualismus: Hier hören wir von den Toren der Erkenntnis, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους. Hier werden die Hörer ermahnt: den Leib ὃν φορεῖς χιτῶνα . . . τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον zu zerreißen (§ 2). Ebenso heißt es wieder im Poimandres: wer den aus der Liebesverirrung stammenden Leib lieb hat, der bleibt in der Finsternis (§ 19) [3].

Bei alledem ist die Gedankenbildung im Corpus Hermeticum so original, daß an eine Abhängigkeit vom vierten Evangelium auch nicht im entferntesten gedacht werden kann, ebensowenig wie an eine

[1]) Die Parallelüberlieferung des Schlußgebetes des Poimandres im Berliner Papyrus 9794 Col. 2. 3. 42 ff., die von den ersten Herausgebern (Berliner Klassikertexte VI) als christliches Gebet angesprochen wurde, beginnt: ἅγιος ὁ θεὸς ὁ ὑποδείξας μοι ἀπὸ τοῦ Νοὸς ζωὴν καὶ φῶς. Zu vergleichen ist noch das Schlußgebet des Asklepios (Reitzenstein, Myst.-Rel. 114): ἐγνωρίσαμέν σε ὦ φῶς. . . . ἐγνωρίσαμέν σε ὦ ζωή.

[2]) Vgl. XIII 9 τὸ ἀγαθὸν . . . ἅμα ζωῇ καὶ φωτί . . . § 12: ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμέναι εἰσίν, ἔνθα ὁ τῆς ἑνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος. Hier und im Texte oben tritt in bemerkenswerter Weise das Pneuma als dritte Größe neben Licht und Leben.

[3]) Vgl. § 20 τοῦ ὑλικοῦ σώματος τὸ στυγνὸν σκότος. § 28 ist vielleicht zu lesen: ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ ⟨σώματος· τοῦ⟩ φωτὸς μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας.

Abhängigkeit des letzteren gerade von diesen Schriften. Was hier vorliegt ist der gemeinsame Boden der Sprache einer mysteriösen Frömmigkeit. Wir können nach allem Vorhergegangenen vermuten, daß auch diese Zusammenstellung von Licht und Leben und die Entgegensetzung von Licht und Finsternis dorther stammt, mag sich nun diese Sprache aus der astronomisch-astrologischen Frömmigkeit erklären, die bei den strahlenden Göttern dort oben Licht und Leben fand und der diese niedere Welt unter dem Monde eine Welt der Finsternis wurde, oder mögen hier Erfahrungen der Mysterienweihe, in welcher der Myste mit der Epoptie (dem φωτισμός) das Erlebnis der σωτηρία, des Lebens machte, zu Grunde liegen.

So wurzeln die johanneischen Schriften mit ihrer Anschauung, daß man durch die Schau das Leben bekomme, mit ihren Begriffen von dem wunderwirkenden Wort, von Glaube, Erkenntnis, Wahrheit, Licht und Finsternis, Licht und Leben in dem Boden hellenistischer Mystik. Damit wird die Originalität des Evangelisten nicht geschmälert. Ja wir begreifen erst von hier aus die großartige Konzeption seiner Verkündigung: „Wer den Sohn schaut, hat ewiges Leben." Denn dies Neue hat der Verfasser seiner Umgebung zu sagen: Nicht dadurch, daß man zum gestirnten Himmel, zu seinem Pleroma, der Fülle der dort wandelnden herrlichen gottgleichen Wesen aufschaut, nicht durch das Schauen der Gottheit, das der Myste auf dem Höhepunkt der heiligen Weihe erlebt, erhält man das ewige Leben, die Erhebung in die Welt der Gottheit. Hier ist die Fülle der Gnade, hier ist das Licht und das Leben, hier die vollendete Gnosis: „Wer den Sohn schaut und an ihn glaubt, der hat ewiges Leben."

Zugleich aber erklärt sich in diesem Zusammenhang noch eine andere Erscheinung im vierten Evangelium, nämlich die pointierte Art und Weise, mit der dessen Verfasser die unmittelbare Gegenwart des durch den Sohn mitgeteilten Gutes des ewigen Lebens behauptet. In immer wiederholten Wendungen betont der Evangelist, daß, wer an den Sohn glaubt, schon jetzt das ewige Leben habe, nicht ins Gericht komme, vom Tode zum Leben hindurchgegangen sei, den Tod nicht schauen werde, leben werde, ob er gleich stürbe, und daß das große Gericht, das der Menschensohn vollzieht, in der Scheidung zwischen Glauben und Unglauben bestehe[1]). Der Zusammenhang ist klar,

---

[1]) Vgl. 3_{17-21} 5_{1-27}. (8_{15}f.) 8_{51} 11_{25}f. 12_{46-50}. An diesem Punkt weicht der Brief vom Evangelium ab. Derartige Wendungen lassen sich bei ihm kaum nachweisen.



die von der Gegenwart lebende Mystik gerät mit der vom Judentum und Urchristentum her herrschenden Eschatologie zusammen. Der einfache Kyrioskult der christlichen Gemeinde vermag sich, obwohl er bereits den Schwerpunkt stark von der Zukunft in die Gegenwart verschiebt, mit der Eschatologie auszusöhnen. Der im Kultus gegenwärtige Herr kann doch zugleich als der zukünftige vom Himmel kommende Weltrichter erwartet werden. In ganz anderm Maße hat schon die paulinische Auffassung von dem κύριος, welcher als πνεῦμα die Kraftquelle des neuen christlichen Lebens ist, das Heilsgut der neuen Religion tatsächlich vergegenwärtigt und vergeistigt. Doch ist und bleibt das Pneuma eine eschatologische Größe und die Weissagung von dessen Ausgießung gehört der jüdisch-urchristlichen Eschatologie an. So konnte bei Paulus die Auffassung von dem Geist als ἀῤῥαβών und ἀπαρχή aller künftigen Heilsgüter entstehen. Die religiöse Mystik des Johannesevangeliums aber räumt mit der Eschatologie fast restlos auf. Die wenigen Wendungen, welche das Eschatologische noch festhalten, stehen mit der Grundüberzeugung des Evangeliums in keinem organischen Zusammenhang mehr; sie sind vielleicht erst von einem das Evangelium verkirchlichenden Redaktor hinzugefügt[1]).

So wird denn im Evangelium das Heilsgut aus der Zukunft so gut wie ganz in die Gegenwart verlegt. Die Ideen von ewigem Leben, Auferstehung und Gericht werden in grandioser Weise vergeistigt. Diese Vergeistung zeigt sich am stärksten dort, wo ein urchristliches, eschatologisches Motiv scheinbar sich erhalten hat. — Wir haben oben darauf hingewiesen, wie im vierten Evangelium Jesus der Menschensohn, dem alles Gericht gegeben ist, bleibt. Aber in demselben Augenblick tritt auch die große Umdeutung ein. Das Gericht besteht in der großen Scheidung der Geister, die der Menschensohn in der Gegenwart vollzieht. Und da dies Gericht sich ganz immanent vollzieht, so kann es auch wieder heißen, daß der Sohn Gottes niemanden richtet. Aus einer eschatologischen Größe ist der Menschensohn eine gegenwärtig wirksame Macht geworden (s. o. S. 188).

* * *

[1]) Vgl. die den Zusammenhang durchaus störenden Verse 5_{28-29}, und den in seiner stereotypen wiederkehrenden Art geistlosen Zusatz καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ $6_{39\ 40\ 44\ 54}$ (12_{48}) (11_{24}f. erscheint der Satz als ein Wort der Martha, der von Jesus korrigiert wird). Der erste Johannesbrief ist hinsichtlich der Eschatologie unbefangener; vgl. I 2_{28} 4_{17} 5_{20}, auch I 3_{2}; doch steht der Parusiegedanke auch im Evangelium, wenigstens in seiner gegenwärtigen Form 14_{3}f. vgl. 21_{22}.

VI. Wir hatten oben darauf hingewiesen, daß die Mystik des Paulus im wesentlichen Christusmystik bleibt, daß sie aber die Bedeutung hat, von der Christusmystik zu der Gottesmystik hinüberzuführen. Dieser Übergang zur Gottesmystik vollzieht sich in den johanneischen Schriften. In dieser Entwickelung zeigt es sich deutlich: Die Jesusmystik ist der Weg zur Gottesmystik.

Hier liegt das Material reichlicher im Briefe vor, als im Evangelium. Während im Evangelium Christus sich als das Licht der Menschen darstellt, beginnt der erste Brief seine Verkündigung: „Gott ist Licht — und wenn wir im Licht wandeln, wie er denn Licht ist, so haben wir Gemeinschaft mit ihm“[1] (1_{5-7}). Ebenso wird dann der Satz zu verstehen sein: „Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht“ (2_{10}). Andeutungsweise redet auch der Prolog des Johannesevangeliums von der Geburt aus Gott (1_{13}), viel ausführlicher und häufiger aber ist dies große Thema im Brief behandelt: „Wer aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same[2]) in ihm bleibt“ (3_{9})[3]). „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott“ (4_{7}). „Der aus Gott Geborene bewahrt sich (rein) und der Böse rührt ihn nicht an“ (5_{18}). Häufiger auch redet der Brief von τέκνα θεοῦ als das Evangelium[4]). Dem entspricht das ὑμεῖς (ἡμεῖς) ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε (Gegensatz: die Irrlehre ἐκ τοῦ κόσμου) I $4_{4.6}$[5]). — An das „aus Gott geboren sein“ schließt sich das Bleiben in Gott oder Gottes Bleiben in uns an. Und auch diese Formeln braucht der Verfasser des Briefes fast ausschließlich in Beziehung auf Gott[6]), während im Evangelium

[1]) Zu lesen μετ᾽ αὐτοῦ mit A (st. μετ᾽ ἀλλήλων).

[2]) Das große Thema von der Wiedergeburt aus Gott kann hier noch nicht ausführlich behandelt werden. Daß die Vorstellung aus der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit stammt, ist bewiesen (vgl. Reitzenstein, Hellen. Myst.-Rel. Register s. v. ἀναγεννᾶσθαι, ἀνακαινοῦσθαι, γένεσις, μεταγεννᾶσθαι; Dieterich, Mithrasliturgie 157 ff. Perdelwitz, D. Mysterienrel. u. d. Problem d. I. Petrusbr. 1911 S. 40 ff. Das Bild vom σπέρμα im I. Joh. ist besonders kräftig und sinnenfällig.

[3]) Vgl. I $5_{1.4}$ 5_{18}; über 2_{29} s. unten.

[4]) I 3_{1} f. 3_{10} (Gegensatz τέκνα τοῦ διαβόλου; vgl. Ev. 8_{44}) 5_{2} Ev. 1_{12} 11_{52}.

[5]) Vgl. 4_{2} f. ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι 3_{19}.

[6]) Vgl. 2_{6} ὁ λέγων ἐν αὐτῷ (sc. Gott) μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος (sc. Christus) περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν, daher auch 2_{5} ἐν αὐτῷ εἶναι auf Gott zu beziehen. 2_{24} καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ τῷ πατρὶ μενεῖτε erklärt sich aus dem Zusammenhang (Bekenntnis zu Vater und Sohn). — 2_{27} καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ ist auf das Chrisma und seine Lehre zu beziehen; ἐν αὐτῷ ist neutrisch. Dann geht 2_{29} ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γέγεννηται sicher (vgl. das 3_{1} folgende τέκνα θεοῦ) auf Gott;

das große Motiv: „Bleibet in mir und ich in Euch“, wesentlich mit Bezug auf Jesus angeschlagen wird. So hat der Brief die großen Worte geprägt: „Gott hat niemals jemand geschaut, wenn wir einander lieben, so weilt Gott unter uns“ (4_{12}). „Gott ist die Liebe und der in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm“ (4_{16}). Und als das merkbare Zeichen, daß Gott in den Gläubigen weilt und sie in ihm, hat er ihnen den Geist gegeben (4_{13} 3_{24})[1]). Merkwürdig berührt freilich in diesem Zusammenhang der Schluß des Briefes: „Und er (der Sohn Gottes) hat uns den Sinn gegeben, den Wahrhaftigen zu erkennen, und wir sind in dem wahrhaftigen, in seinem Sohne Jesus Christus. Das ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. Kindlein hütet euch vor den Götzen.“ Hier drängt sich eben doch die Vermutung auf, daß die Worte „in seinem Sohne Jesus Christus“, durch welche auch die Behauptung der vollen Gottheit Christi in den Zusammenhang hineingebracht wird, erst durch einen Glossator in den Text gekommen sind[2]).

Aber auch im Evangelium wird das große Thema der Gottesmystik angeschlagen, wenn auch erst in den Abschiedsreden und so, daß in ganz anderer Weise der Sohn als der Vermittler und die Christusgemeinschaft als die Bedingung der Gottesgemeinschaft erscheint. „Wenn einer mich liebt, so wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“ (14_{23}). „Wer mich liebt, wird vom Vater geliebt werden, und ich will ihn lieben und mich ihm sichtbar machen“ (14_{21}). „Wenn ihr meine Gebote haltet, so werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe“ (15_{10}). „Der Vater liebt euch, weil ihr mich geliebt habt und geglaubt habt, daß ich vom Vater ausging“ (16_{27}). Und dieser volle Akkord des Dreiklangs tönt dann durch das ganze siebzehnte Kapitel: „Die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, damit sie alle eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und Du in

---

wahrscheinlich auch die παρουσία αὐτοῦ vorher 2_{28} (vgl. 3_{19-21}) und das μένειν ἐν αὐτῷ. Ausdrücklich heißt es (trotz des Zusammenhanges) 3_{17}: πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ; 3_{24} ist der entsprechende Doppelausdruck ἐν αὐτῷ μένειν und das μένει ἐν ἡμῖν nach dem Zusammenhang auf Gott zu beziehen, vgl. noch 4_{15}. — Die einzige, übrigbleibende Ausnahme bildet 3_{6}.

[1]) S. o. das über das Evangelium Gesagte.

[2]) 5_{11} καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν ist anders zu beurteilen. Hier ist der Sohn Vermittler des Lebens (durch den Glauben 5_{12}f.), aber nicht das Leben selbst.

mir, auf daß sie in der Einheit vollendet seien" (17_{23} f.). So ist im Evangelium die Gottesmystik ganz und gar an die Christusmystik gebunden, während sie im Briefe von ihr losgelöst erscheint und gleichsam im eigenen Boden wurzelt[1]).

Aber trotz dieses Überganges zur Gottesmystik bleibt der Sohn Gottes die beherrschende Gestalt namentlich im Evangelium, zum Teil auch in den Briefen. Mit dem immerwiederkehrenden ἐγώ εἰμι, das sich dem Leser geradezu ins Ohr bohrt, bietet er sich der Welt als ihr Heil dar: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι, antwortet Jesus auf die Frage des samaritanischen Weibes nach dem Messias 4_{26}; ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (6_{41}); ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (6_{48}); ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (8_{12}); ἐγώ εἰμι ἡ θύρα ($10_{7.9}$); ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός ($10_{11.14}$); ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (11_{25}); ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή ($15_{1.5}$); ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (14_{6}). Diese feierlichen Klänge durchtönen das ganze Evangelium. In ihnen redet der Gottessohn, dem der allmächtige Gott seinen Namen (17_{11}) und seine Würde gegeben hat. Wir werden bei allen diesen Wendungen tatsächlich an die Offenbarung Jahwes im alten Testament, zum Teil auch an den hieratischen Stil, in welchem der sich offenbarende Gott in den Dokumenten hellenistischer Frömmigkeit eingeführt wird, erinnert[2]).

* * *

VII. So stellt sich die johanneische Frömmigkeit als ein originales Gebilde von kräftiger Eigenart innerhalb der christlichen Religionsgeschichte dar. „Johannes" steht allerdings auf den Schultern des „Paulus". Hier wie dort ist die Religion Christusfrömmigkeit geworden, hier wie dort faßt sie sich zusammen in dem Glauben an den Sohn Gottes; hier wie dort ist der Christus eine in jedem Augenblick gegenwärtige, geistig persönliche Macht; das kultisch Sakramentale ist in den Hinter-

---

[1]) Es ist schwer zu sagen, ob die Entwickelung vom Brief zum Evangelium geht oder umgekehrt. Nehmen wir die paulinische Christusmystik als Ausgangspunkt, so ergibt sich eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die letztere Annahme. Aus allgemeinen Erwägungen könnte man andrerseits zu dem Schlusse geneigt ein, daß die stärkere Betonung der Christologie das Spätere ist. Auch der Verfasser des Jakobusbriefes kennt eine starke Gottesmystik bis zu dem Gedanken der Geburt aus Gott: βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας 1_{18}, und ebenso der I. Pt.-Brief: εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς 1_{3}.

[2]) Vgl. über diese Zusammenhänge jetzt Norden, Agnostos Theos S. 177—201, besonders S. 184 ff.; auch schon Reitzenstein, Poimandres S. 244 ff.

grund gedrängt und vom persönlich Geistigen überwunden, aber es verschwindet nicht, es bleibt die selbstverständliche Voraussetzung, auf der sich eine freiere Geistigkeit erhebt. Auf dem Fundament des Gemeindekultus hat sich hier wie dort eine geistige, persönliche Religion erhoben. Der Sohn Gottes erscheint auch hier als eine Gestalt, die ganz auf Seiten Gottes steht; Vater und Sohn sind eins (10_{30}), man schaut den Vater im Sohn (14_{9}), die kultische Verehrung, die man dem Sohne zollt, ehrt zugleich den Vater (s. o. S. 190). Und doch wird zwischen Vater und Sohn differenziert: Der Vater ist größer als der Sohn (14_{28}); der Vater ist immer der Gebende[1]), der Sohn der Nehmende. Niemand in der Welt kann dem Vater etwas aus seiner starken Hand reißen, daher hält auch der Sohn die Seinen fest (10_{29}). Umgekehrt hat der Sohn nur zu bewahren, was ihm der Vater anvertraut hat (6_{39} f. $17_{10.\,12}$), und über der durch den Sohn vollzogenen Erlösung waltet der Prädestinationsratschluß Gottes (6_{37} ff. $_{44}$ ff. u. ö.)[2]).

Und doch wieder welch' ein Unterschied zwischen der paulinischen und der johanneischen Christusmystik! Schon das ist ja bemerkenswert, daß, wenn auch beide, Paulus wie „Johannes", in ihrer Anschauung von dem erhöhten, gegenwärtigen Christus ausgehen, der Akzent sich hier um ein merkliches verschiebt. Die Gedanken des Evangelisten weilen einerseits viel stärker bei der vorweltlichen Wesenheit des Gottessohnes. Er ist ihm der Menschensohn, der zum Himmel fährt, von dannen er einst kam, der in die Welt einging, um die Welt wieder zu verlassen, der aus der Herrlichkeit des Vaters kam, um in die Herrlichkeit des Vaters zurückzukehren, der Logos, der Fleisch geworden ist. Und er verweilt andrerseits mit einer völlig andern Andacht und Intensität bei dem Bilde des auf Erden erschienenen Jesus. Paulus wollte von dem Jesus κατὰ σάρκα nichts wissen. Johannes zeichnet im vierten Evangelium sein verklärtes Bild. Und wenn auch bei ihm der Gedanke an den erhöhten Christus die Dominante abgibt, wenn auch der Christus des vierten Evangeliums nicht mehr der vergangene ist, sondern der gegenwärtige, der zu dem Geschlecht von heute redet, wenn oft auch hier der irdische Aufenthalt als eine Episode erscheint

---

[1]) Vgl. namentlich 3_{34} (οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα) 3_{35} (πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ). 5_{19-30} $6_{37f.}$ $_{44}$ ff. $7_{17.28}$ $8_{16.28}$ f. $_{38.54}$ f. $10_{32.36}$ ff. (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν) 12_{49} f.

[2]) Zum Verhältnis von Vater und Sohn s. o. S. 188 f.; über Christusmystik und Gottesmystik o. S. 214 f.; ferner über das Gebet im Namen Jesu, über die Gebote Jesu (Gebote des Vaters) s. u. Kapitel VII.

zwischen Präexistenz und Himmelfahrt, so schweift doch der Blick, ruhiger geworden, über dies majestätische Ganze: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον . πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα (16₂₈).

Damit stehen wir an der Schwelle der großen Differenz in der Grundstimmung, die sich zwischen Paulus und Johannes auftut. Kam Paulus im Brausen des gewaltigen Sturmes, in vulkanischem Feuer und Erdbeben, so zieht hinter ihm her die stille und erhabene Ruhe des vierten Evangelisten. Für Paulus war Christus die vom Himmel stürmende Kraft des Pneuma, die den Menschen im Sturmeshauch erfaßt, ihn durchschüttelt und aufwühlt bis in die tiefsten Wurzeln seines Seins, die den alten Menschen zermalmt und eine neue, jubelnde Schöpfung aus dem Chaos gestaltet. Für Johannes ist Christus das milde leuchtende, wärmende und befruchtende Licht, in dessen Schau er sich voller Verehrung versenkt, der große Mystagoge, dessen geheimnisvollem Wort mit seiner wunderbaren, totvernichtenden Kraft er andächtig lauscht. Für Paulus bedeutet das Kommen zu diesem Christus den Tod des alten Menschen, einen völligen Bruch, ein schmerzlich-seliges Zerrissen- und Zerspalten-werden. Für Johannes ist es ein einfaches, frohes Hinaufgehobenwerden, ein Sich-Hineinschauen in die Herrlichkeit des Gottessohnes, ein ständiges Nehmen aus seiner Fülle. Die ganze supranaturalistisch-dualistische Spekulation des Paulus über den Kampf zwischen Geist und Fleisch ist, abgesehen von einem vereinzelten Nachklang, verschwunden, ist derart verschwunden, daß Johannes ganz unbefangen von der Notwendigkeit des Genusses der σάρξ des Menschensohnes redet. Von dem absoluten Gegensatz des ersten und des zweiten Menschen hören wir bei Johannes nichts mehr.

Die Reflexion, daß das Alte in denen zerbrochen werden muß, die zu Christus kommen, findet sich nicht. Ganz ruhig ist die Betrachtung geworden: die ihn annehmen, denen gibt er Macht, Gotteskinder zu werden, — denen, die seine Worte hören, gibt er ewiges Leben. Verwandtes kommt zu Verwandtem, die das Licht lieben, kommen zum Licht. Von Stufe zu Stufe führt Jesus die Seinen in die Geheimnisse der himmlischen Welt. Er will sie nicht Knechte nennen, sie sollen seine Freunde sein, er ist nicht mehr der Kyrios, er ist der Vertraute ihrer Seele. Zu dem Wort von der gegenseitigen Erkenntnis des Vaters und des Sohnes, das die Menschen von Vater und Sohn trennt, tritt bei Johannes die Ergänzung: „Ich erkenne die Meinen und die Meinen erkennen mich" (10₁₄). So steht ihm im großen Abschiedsgebet

als das Hauptthema dies große Mysterium vor Augen: Gott, Christus und die Gemeinschaft der Gläubigen, eine Einheit, die vor aller Ewigkeit vom Vater gewollt ist und in alle Ewigkeit sich vollendet.

Der paulinische Supranaturalismus und Dualismus ist mit alledem freilich nicht verschwunden, aber er ist an eine andere Stelle verlegt. Der Riß zieht sich nicht mehr wie bei Paulus hindurch durch Adam und Christus, durch die gesamte alte menschliche Natur und die neue Schöpfung, so daß ihn jede Menschenseele schmerzlich spürt, er geht hindurch zwischen Jesus und seiner Gemeinde einerseits und der ungläubigen Welt andererseits. Hier tut sich die neue Kluft auf — gleicherweise im Evangelium wie in den Briefen —: Hier Licht, dort Finsternis; hier Gott, dort Welt; hier Wahrheit, dort Lüge; hier Kinder Gottes, dort Kinder des Teufels; hier Kirche, dort Synagoge; hier reines Bekenntnis, dort Irrlehre. Dieser Dualismus ist in mancher Beziehung härter und schärfer als der des Paulus. Denn während Paulus in seinem glühenden Missionseifer, mit seiner Liebe für sein verlorenes Volk kühn über diese Kluft hinüberdrängt und sie zu überwinden sucht, scheint sich Johannes in einer fast erschreckenden Weise bei jenen Gegensätzen zu beruhigen. Bei beiden stellt sich an diesem Punkt der Prädestinationsgedanke ein. Aber während Paulus mit diesem Gedanken in immer wiederholten Ansätzen ringt und ihn schließlich mit dem prachtvollen: Von Gott, durch Gott, zu Gott sind alle Dinge, überwindet, redet der johanneische Christus davon wie von einer Tatsache, über die man sich nicht weiter erregt[1]). Und andererseits sind die, welche Gott und Jesus angehören, stärker noch als bei Paulus von der Welt der Verderbnis, Sünde und Schuld getrennt. Wenn Paulus einen starken Akzent auf den Gedanken legt, daß Christus in seinem Opfertod die Sühne für die Gesamtheit der vergangenen Sünden getragen hat; wenn für ihn die Erinnerung an die im Christenleben noch gegenwärtigen Sünden wenigstens an der Peripherie auftaucht, so sind diese Gedankenreihen trotz einzelner im ersten Johannesbrief sich findenden formelhaften Wendungen im großen und ganzen der johanneischen Frömmigkeit fremd. Der Tod Christi ist ihr der Beginn seiner Erhöhung und Verherrlichung[2]),

[1]) 6_{37} ff. $_{44}$ ff. $8_{37.43.44}$ (fast dualistische Umbiegung des Prädestinationsgedankens) 10_{26}. Bezieht sich die Prädestination auch in erster Linie auf das ungläubige Judentum, so gilt das im Evangelium gegen sie Gesagte natürlich auch der ganzen Welt. Wie bei Paulus (Rö. 9 f.) tritt übrigens auch bei Johannes neben den Prädestinationsgedanken die Betonung der eigenen Schuld 3_{19} 1_{11} 7_{17}.

[2]) Das ἔδωκεν Jo. 3_{16} (vgl. I. Jo. 4_{9}) ist nicht im Sinne des Opfergedankens zu verstehen.

das Wort Vergebung der Sünden suchen wir bei ihr fast vergeblich[1]); dagegen finden wir die paulinische Behauptung von der Sündlosigkeit des Christenlebens zu einer fast erschreckenden Schroffheit in dem großen Bekenntnis I 3_{4-10} gesteigert: „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht."

Ist aber so der praktische Dualismus der johanneischen Schriften härter und schroffer als der paulinische, so erscheint der theoretische viel weniger präzise ausgebildet. Die Gegensätze, die sich dem Johannes von seiner Frömmigkeit aus aufdrängen, betreffen ja eigentlich nicht das Menschenwesen als solches wie bei Paulus, der Christus gegen Adam setzt. Sie sind im Grunde zunächst empirischer Natur, die praktische Polemik gegen Judentum, ungläubige Welt, Ketzerei steht hinter ihnen. Schließlich gehören doch auch die Christen zu dem von Gott geschaffenen Kosmos, der andererseits Gott so schroff und feindlich gegenübersteht. Von hier aus erklärt sich der fortwährende Stimmungswechsel in den johanneischen Schriften hinsichtlich der Betrachtung des κόσμος. So kann der Verfasser auf der einen Seite vom Gericht über diese Welt, vom Fürsten dieser Welt[2]), vom Haß der Welt gegen die Seinen[3]) sprechen und Jesus das Gebet für die Welt ablehnen lassen[4]), und er kann andererseits das feierliche Wort prägen: „Also hat Gott die Welt geliebt", kann von Rettung der Welt durch den Sohn, und von dem Heiland der Welt reden[5]). Wie viel geschlossener steht die paulinische Lehre von der σάρξ da im Verhältnis zur Kosmos-Anschauung der johanneischen Schriften! Ganz anders als bei Paulus schließt sich die bei Johannes nur zeitweilig aufklaffende Kluft zwischen Schöpfung und Erlösung doch wieder zu.



Bei alledem ist doch auch die johanneische Frömmigkeit wie die paulinische Erlösungsreligion im einseitigen Sinne des Wortes. Nur daß die Erlösung bei Paulus sich mehr auf die alte menschliche Wesenheit bezieht und also innerlicher erfaßt ist, während sie bei Johannes auf die äußere feindliche Macht der Welt geht. Aber es bleibt Erlösung: die Kinder des Lichts waren ohnmächtig in der Gefangenschaft, da ist das eine große Licht, das Leben und der Heiland der Welt in diese Sphäre der Finsternis,

[1]) Jo. 20_{23} ist die Institution der kirchlichen Sündenvergebung gemeint.

[2]) 12_{31} 14_{30} 16_{11}.

[3]) 15_{18} 17_{14}.

[4]) 17_{9}; andere dualistische Wendungen: 7_{7} 8_{23} 13_{1} $14_{17.19\ 22.27}$ 15_{19} f. $16_{8\ 20.33}$ $17_{15.16}$. — Im ersten Johannesbrief herrscht diese Auffassung von Welt vor (vgl. die wenigen Ausnahmen in der folgenden Anmerkung).

[5]) 3_{16} (I 2_{2} 4_{9}) 3_{17} 12_{47} 4_{42} (I 4_{14}); vgl. noch (außer den vielen Stellen, an denen κόσμος ganz neutral steht) 1_{10} 1_{29} $6_{33.51}$ 8_{12} 9_{5} (14_{31} $17_{21.23}$?).

der Lüge und des Teufels gekommen, toto genere von dem ganzen Menschengeschlecht verschieden, er allein in jeder Beziehung von oben, und hat die zerstreuten Lichtelemente, die Seinen, die ihm vom Vater gegeben waren, mit wunderbarer Gewalt an sich gezogen: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν (3₃₁).

Von der Predigt Jesu entfernt sich Johannes, trotzdem er ein viertes Evangelium schrieb, im Grunde doch noch etwas weiter als Paulus. Das Evangelium von der Sündenvergebung, wie es Jesus verkündete, ist noch mehr verschwunden, an seine Stelle tritt die Botschaft von der Erlösung und dem Erlöser; an Stelle des Heilandes der Sünder steht der Freund der Seinen, dem die Freunde in ruhiger und verklärter Stimmung sich zu eigen geben, als dem, der für sie Worte des ewigen Lebens hat.

Kapitel VI.

Die Gnosis.

I. Die Gnosis [1]) ist zunächst eine vorchristliche Bewegung, die ihre Wurzeln in sich selber hat. Sie will daher auch aus sich selber heraus und nicht in erster Linie als ein Seitenzweig oder eine Nebenbildung der christlichen Religion verstanden werden.

Der Grundzug an dem Charakter dieser Bewegung ist ein schroffer Dualismus und ein damit eng verbundener radikaler Pessimismus gegenüber dieser niederen natürlichen Welt. In ihr verbinden sich Motive, die aus der griechischen Philosophie platonischer und nachplatonischer Richtung stammen mit spezifisch orientalischem, mythologisch bestimmtem Dualismus. Aus der platonisierenden Philosophie, welche die Grundstimmung der gebildeten Welt im späteren Diadochenzeitalter weithin zu beherrschen begonnen hatte, hat die Gnosis die große Entgegensetzung der niederen sinnlich-materiellen und der höheren geistig-ideellen Welt entlehnt. Aber diese Entgegensetzung, die dort trotz aller trüben Stimmungen doch immer den Charakter eines gradmäßigen Unterschiedes von Niederem und Höherem behielt, wird hier nun — eben unter orientalischen (persischen) Einflüssen — zur Annahme eines absoluten Gegensatzes weiter-

[1]) Vgl. zum folgenden meine Hauptprobleme der Gnosis und meine Artikel: „Gnosis", „Gnostiker" in der Real-Enzyklopädie von Pauly-Wissowa. — Wendland, Hellenistisch-römische Kultur S. 163—187. Das Material bis jetzt am vollständigsten bei Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums 1884.

gebildet. Andrerseits fehlt dem orientalischen von der persischen Religion her bestimmten Dualismus der tiefere Gegensatz zwischen der Welt des Geistes und der Welt der Materie, zwischen dem was sichtbar und dem was unsichtbar ist. Innerhalb dieser sichtbaren Welt vollzieht sich der Kampf des guten Gottes (Ahura-Mazda) und des bösen Gottes (Angra-Mainyu.) Auf seiten des guten Gottes stehen das Licht und der Tag, alle segenbringenden Naturmächte, die guten Menschen, die nützlichen Tiere, die heilsamen Pflanzen, auf seiten des bösen Gottes Finsternis und Nacht, die verderblichen Kräfte in der Natur, die bösen Menschen, die schädlichen Tiere, die giftigen Pflanzen. In diese naiven und volkstümlichen Gegensätze wird nun der große griechische Grundgedanke des Widerspruchs von Geist und Materie, Sichtbarem und Unsichtbarem hineingeworfen. Und so erst kommt der schroffe Dualismus und der radikale Pessimismus der gnostischen Weltanschauung zustande: Geist und Materie, unsichtbare und sichtbare Welt [1]) sind zwei feindliche Mächte, die sich in fast völliger Abgeschlossenheit gegenüberstehen.

Daß an diesem Punkt die Gnosis als spezifisch ungriechisch auch noch bei den spätesten Vertretern echten Hellenentums empfunden wurde, dafür haben wir einen vollgültigen Zeugen an keinem geringeren als dem Haupt der neuplatonischen Schule: Plotin. In seiner großen Auseinandersetzung mit den Gnostikern hält er deren Lehre von der „schlechten Welt" entgegen [2]): „Auch darf man nicht zugeben, daß die Welt schlecht geschaffen ist, weil sich zu viel Unheil in ihr befindet. Denn das hieße ihr zu viel Wert beilegen und sie mit der geistigen Welt verwechseln, von der sie doch nur ein Abbild ist. Gibt es aber wohl ein schöneres Abbild von ihr? Welches Feuer wäre ein besseres Abbild des himmlischen Feuers als das Feuer hier . . . Und nach der Sonne in jenem Reich, welche Sonne wäre besser als die uns sichtbare?" (Ennead. II 9, 4) [3]). Das hat auch Klemens von Alexandria gesehen. In seiner Aus-

[1]) Vgl. z. B. Tertullian adv. Marc. I 16 consequens est, ut duas species rerum visibilia et invisibilia duobus auctoribus deis dividant et ita suo deo invisibilia defendant.

[2]) Ich schließe mich im folgenden an die schöne Übersetzung: Plotin, Enneaden in Auswahl übers. v. O. Kiefer Jena. Leipzig 1905, an.

[3]) „Auch diese Welt ist durch Gott und schaut nach ihm .... sie verkündet das Wesen jenes Gottes den Menschen." (Ennead. II 9₉). — „Gibt es nun eine andere, bessere Welt als diese, wo ist sie? Ist das Dasein einer Welt notwendig, gibt es aber keine bessere als diese, so bietet diese das treue Abbild der geistigen Welt dar" (II 9₈). „Daß die Vorsehung sich nicht auf die Dinge dieser Welt, überhaupt auf irgend etwas nicht erstrecken soll, ist das etwa eine gottesfürchtige Ansicht? (II 9₁₆).

einandersetzung mit Marcion gibt er zu, daß schon vor Marcion Plato scheinbar diese Welt schlecht genannt habe, spräche er doch im Phaidon von den besseren Menschen, die sich von den Orten hier auf Erden wie aus einem Gefängnis zu befreien und nach oben zum reinen Wohnsitz zu gelangen suchten. Aber unter Anführung anderer platonischer Stellen, faßt er doch als Schlußurteil zusammen: καὶ συνελόντι εἰπεῖν ⟨τοῦ⟩ κακὴν λογίζεσθαι τὴν ὕλην ἀφορμὴν οὐ παρέσχε τῷ Μαρκίωνι. (Stromat. III 3, 18 – 19; vgl. III 22, 1)[1]).

Namentlich an einem Punkt zeigt sich der Unterschied der Gnosis zur späteren hellenischen Weltanschauung und Frömmigkeit am deutlichsten. Mit der ganzen sichtbaren Welt haben die Gnostiker auch die Welt der Gestirne und des sichtbaren Himmels für schlecht und dämonisch erklärt. Es braucht in diesem Zusammenhang nur auf die Rolle hingewiesen zu werden, welche die sieben Planetenmächte[2]), die niedere Hebdomas, bei ihnen spielt. Die dämonisierten Planetenmächte sind die eigentlichen Gegner und Feinde des gläubigen Gnostikers. Daß die Seele des Frommen nach dem Tode eine gesicherte Auffahrt durch die Welt der Sieben habe, ist weithin das höchste Gut[3]) dieser Frömmigkeit, das Endziel, dem alle die geheimnisvollen Weihen, die Sakramente, die zauberkräftigen Formeln und Symbole dienen. Aber es sind nicht nur die planetarischen Mächte, von denen der Gnostiker durch seine Religion Befreiung erhofft, er möchte überhaupt von der gesamten Macht der Gestirnwelt erlöst werden. Befreiung von der Heimarmene wird das große Losungswort, dem wir auf allen ihren Gebieten, in ihren rein heidnischen, wie den spezifisch christlichen Zweigen begegnen. In dieser sichtbaren Welt herrscht die Macht der Gestirne in der Heimarmene, und der Mensch ist, so lange er und so weit er mit dieser sichtbaren Welt zusammenhängt, dieser harten Herrschaft unterworfen. Das aber ist das neue Evangelium, das die Gnosis verkündet: Der Fromme kann frei werden von der Macht des Geschickes[4]).

Damit tritt die Gnosis alledem entgegen, was in hellenistischer

---

[1]) Mißverständnis Platos auch von Plotin II 9₆ hervorgehoben. – Vgl. noch Tertullian adv. Marc. I 13: ut ergo aliquid et de isto huius mundi indigno loquar, cui et apud Graecos ornamenti et cultus non sordium nomen est; indignas videlicet substantias ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingeniis omnis haeresis animatur, deos pronuntiaverunt.

[2]) Hauptprobleme 9 ff.

[3]) W. Anz, Zur Frage v. d. Ursprung des Gnostizismus, Texte u. Untersuch. XV 5 1897.

[4]) Eine Auswahl aus den überaus zahlreichen Belegen für diese Grundstimmung: Reitzenstein, Hellen. Mysterienrel. 129 ff. Wendland a. a. O² 157.

Frömmigkeit Geltung hat[1]). Denn seit Platos Zeit gelten gerade in der Religion der Gebildeten die Gestirne als die eigentlichen Götter. Die Gestalten der volkstümlichen Götter beginnen dahinzuschwinden; als die Wahrheit in aller Religion beginnt man die Verehrung der Gestirnmächte und aller am Himmel waltenden Kräfte (daneben noch der großen Elementar- und Grundkräfte der Natur) zu empfinden. Die Gestirne sind die sichtbaren Götter. Jene obere Welt, wo diese leuchtenden Wesen wandeln, ist die eigentlich göttliche Welt. Hier auf der Erde mit ihrer dunklen und trüben Atmosphäre, in der Welt unter dem Monde mit ihren unberechenbaren Zufällen und launenhaften Erscheinungen mag das Unglück und die Schlechtigkeit ihren Sitz haben. Aber dort oben, wo in unwandelbarer Ordnung die seligen, sichtbaren Götter wandeln, wo alles in berechenbarem, unverbrüchlichem und ehernem Zusammenhang geschieht, ist die Welt der Schönheit, Güte und Harmonie: der Kosmos im eigentlichen Sinne des Wortes. Von dorther ist alles Leben und Gedeihen der Menschen abhängig. Jene himmlischen Mächte bestimmen das Leben der Menschen; und es sind nicht nur tote, kalte Mächte, es sind Götter, zu denen man — in glücklicher Inkonsequenz — die Hände zu erheben und beten zu können vermeint. Der Mensch aber stammt mit dem besten Teil seines Wesens aus jener Welt, sein höheres Ich ist ein Teil jenes ätherischen Lichtes dort oben, sein Geist ist sonnengeboren, den Gestirnen verwandt[2]). Dorthin kehrt auch die Seele des Weisen und Frommen nach dem Tode zurück, wandelt im Reigen der Gestirne und sättigt sich an der unsagbaren Schönheit jener strahlenden Lichtwelt. — Der Astronom endlich, der forschend und rechnend in die geheimnisvollen, ewigen Ordnungen der himmlischen Welten einzudringen versucht, der Astrolog, der es unternimmt, durch seine „Wissenschaft" den Ratschluß der Götter zu erforschen, fühlt sich voll geheimnisvollen Entzückens von der trüben, kleinen Erde hinaufgehoben in die große, freie Gotteswelt, ahnt seiner Seele Verwandtschaft mit jener und erlebt in seliger Ekstase eine Art unio mystica, die Vermählung seiner aus dem Licht stammenden Seele mit den funkelnden, leuchtenden Mächten dort oben.

[1]) Vgl. für die folgenden Zusammenhänge vor allem die schönen Vorträge von Cumont, Astrology a. Religion among the Greeks a. Romans (American Lecture on the history of Religion 1912) S. 54 ff. und passim, namentlich Lecture III u. IV.

[2]) S. die Ausführungen o. S. 201. Vgl. Cumont a. a. O. Lecture V. S. 139 ff., auch Théologie solaire 1909, und den mehrfach schon genannten Aufsatz über le mysticisme astral dans l'antiquité (s. o. S. 200).

Es kann kaum einen größeren Gegensatz geben zwischen dieser siderisch bestimmten Frömmigkeit weiter Kreise hellenistisch Gebildeter und der Gnosis. Dort die Gestirne Götter — hier dämonische Mächte; dort die demütige Beugung unter das von den Göttern gesandte Geschick — hier die Heimarmene die fluchheischende, dämonische Macht, aus deren harter Herrschaft zu entfliehen die Sehnsucht des Frommen wird; dort das Endziel der Aufstieg der Seele zu den leuchtenden Gestirnen, hier die Hauptsorge des Mysten, wie seine Seele nach dem Tode den bösen Feinden, den Planeten, entrinnen könne; dort die Seligkeit, erlebt an der Schau des gestirnten Himmels, hier das Hinausstreben über die ganze sichtbare Welt; dort die höchsten Gottheiten die Gestirne und der leuchtende sichtbare Himmel selbst, hier die große Sehnsucht nach dem „Agnostos Theos"[1]).

Auf die schärfste Formel finden wir diesen Gegensatz wiederum bei Plotin gebracht: „Welch ein Widerspruch, daß sie ihre eigene Seele unsterblich und göttlich nennen, selbst die der schlechtesten Menschen, während sie leugnen, daß der Himmel und die Gestirne an ihm, die doch aus viel schöneren und reineren Elementen bestehen, an der unsterblichen Seele Anteil haben; und dabei sehen sie doch, daß die Dinge dort wohl gestaltet und geordnet sind, tadeln aber die Unordnung hier auf Erden" (II 9₅). „Willst Du aber über sie (die Götter) hinwegsehen und brüstest Du Dich, als seiest Du nicht schlechter, so gebe ich Dir zu bedenken: je besser jemand ist, desto bescheidener beträgt er sich gegen Götter und Menschen; man darf auf seine Würde nur mit Maß stolz sein, man darf nur soweit gehen, als unsere Natur emporzusteigen vermag, ... und darf sich nicht dem törichten Traum hingeben, man gehöre allein in das unmittelbare Gefolge Gottes" (II 9₉). „Die Gnostiker freilich scheuen sich nicht, die verworfensten Menschen als Brüder anzureden, weigern sich aber, diesen Namen der Sonne und den andern Göttern des Himmels und der Weltseele selbst zu geben, wahnwitzig wie sie sind" (II 9.₁₈).

Da haben wir in jedem Worte den Protest des griechischen Geistes gegen den ungemessenen prometheischen Trotz der Gnosis, der diese ganze schöne Welt und die über sie waltenden Mächte dämonisiert und sich hoch und weit über sie hinüberstreckt nach dem einen unbekannten, unsichtbaren Gott.

So ist die gnostische Religion Erlösungsreligion im schärfsten und

---

[1]) Vgl. Hauptprobleme 83 ff., Norden, Agnostos Theos 62 ff.



einseitigsten Sinne des Wortes. Erlösung ist hier nicht der Aufstieg vom Niederen zum Höheren, sondern ganz und gar die Befreiung von dem absolut Feindlichen, dem absolut Andersartigen. Es hat beim Anbeginn der Weltentwicklung eine widerrechtliche Vermischung nicht zusammengehöriger Elemente stattgefunden, sei es, daß die Elemente der Finsternis Elemente des Lichtes an sich gerissen haben, sei es, daß ein Urwesen — der Anthropos[1]) oder die gefallene Göttin Sophia Prunikos, Achamoth[2]) — in die Materie hinabgesunken sind. So ist Welt und Menschenwesen entstanden κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν[3]). Die erhoffte Erlösung aber besteht dann in der Entwirrung und Auseinanderlösung der widerrechtlich und widernatürlich vermischten Welten.

Daher fühlt sich der Gnostiker heimatlos, als Fremdling in einer fremden Welt. Wieder und wieder durchtönt dieses Schlagwort der Fremdheit die tiefsten und persönlichsten Bekenntnisse der Gnostiker; καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἴληφε λέγειν ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν, so berichtet uns Klemens Alexandrinus (Stromat. IV. 26, 165_6)[4]). Die Marcioniten[5]) verkünden eine ξένη γνῶσις, wollen in dieser fremden Welt eines fremden Gottes οὐδὲν ἴδιον καταλιπεῖν und verbieten deshalb die Heirat. Die libertinistischen Gnostiker, die Anhänger des Prodikos, halten sich für die natürlichen Söhne Gottes, die βασίλειοι, welche in diese fremde Welt hineingekommen seien[6]). Valentin wiederum redet von dem vorzüglichen Geschlecht der Gnostiker (διάφορον γένος), das von oben in diese Welt zur Vernichtung des Todes hinabgekommen sei[7]). Bei den Markosiern bekennt die zum Himmel auffahrende Seele, daß sie ihr Geschlecht ableite (κατάγειν τὸ γένος) von dem vorseienden Gott und wiederum in ihr Eigentum (εἰς τὰ ἴδια) zurückkehre, nachdem sie hier auf Erden verweilt ἰδεῖν τὰ ἀλλότρια[8]). Herakleon spricht von dem Eigentum des

1) Zum Anthropos vgl. Hauptprobleme S. 160 ff.

2) Hauptprobleme 58 ff.

3) Basilius b. Klemens Stromat. II 20, 112.

4) Vgl. die Polemik des Klemens ebend.: καὶ οὐκ ἄν τις εἴη φύσει τοῦ κόσμου ξένος μιᾶς μὲν τῆς οὐσίας οὔσης ἑνὸς δὲ τοῦ θεοῦ, ἀλλ᾽ ὁ ἐκλεκτὸς ὡς ξένος πολιτεύεται.

5) Klemens Stromat. III 3 12_3 τήν τε ξένην γνῶσιν εὐαγγελίζονται.

6) Klemens Stromat. III 4 30_1 31_3: εἰς ξένον τὸν κόσμον ἀφιγμένοι.

7) Klemens Stromat. IV 13 89_4 (vgl. 90_3) vgl. Herakleon bei Origenes in Jo. XIII 10 f. (Hilgenfeld, Ketzergesch. 483_5 f.) περὶ φύσεως αἰνιττόμενος ὡς διαφερούσης.

8) Irenaeus I 21_5; ermäßigend wird hinzugefügt: καὶ τὰ ἴδια· καὶ οὐκ ἀλλότρια δὲ παντελῶς ἀλλὰ τῆς Ἀχαμώθ.

Vaters (οἰκεῖον τῷ πατρί), das in der abgrundtiefen Hyle des Irrtums verloren gegangen sei[1]). Und wiederum aus rein hellenistischer Gnosis tönt uns dasselbe Bekenntnis entgegen: „Deshalb gefallen die Gnostiker der Masse nicht, und die Masse ihnen nicht. Sie scheinen zu rasen und ziehen Gelächter auf sich, werden gehaßt, verachtet und gar getötet. Denn notwendiger Weise wohnt hier unten die Schlechtigkeit als an ihrem Ort“[2]).

Und dem entspricht der Gottesglaube der Gnostiker. Es ist neuerdings vortrefflich von Norden[3]) darauf hingewiesen, wie das Schlagwort des Agnostos Theos die gnostischen Systeme beherrscht. Dem Grundgefühle der „Fremdheit“ des Gnostikers entspricht die Verkündigung des fremden, unbekannten Gottes. Namentlich tritt bei Marcion diese Verkündigung in ihrer ganzen Schroffheit und Härte heraus. An einem bestimmten Zeitpunkt im fünfzehnten Jahr des Kaisers Tiberius ist plötzlich und ohne Vorbereitung der spiritus salutaris[4]), Christus Jesus (Gott, Vater und Sohn fallen Marcion beinahe in eins zusammen)[5]), in der fremden Welt des Weltschöpfers in Scheingestalt erschienen, um wie Tertullian[6]) wiederholt geltend macht, die dem fremden Gott gehörigen Geschöpfe für sich zu rauben.

Marcion verkündet mit besonderem Nachdruck den neuen Gott. Primo supercilio stuporem suum aedificant Marcionitae, quod

---

[1]) Origenes in Jo. bei Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 487₁ ff.

[2]) Corpus Hermeticum IX 4. Vgl. wie den in die Materie versinkenden Urmenschen die Begierde lockt, (das Fremde) τὴν τοῦ δημιουργοῦ κτίσιν zu schauen I 13.

[3]) Agnostos Theos S. 62 ff.

[4]) Tertullian adv. Marc. I 19.

[5]) Immo, inquiunt Marcionitae, deus noster, ... per semetipsum revelatus est in Christo Jesu (ib.). — Die Lehre des Marcioniten Prepon, die Jesus als μέσον ὄντα κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ (bei Hippolyt VII 31) faßt, kann nicht genuin sein.

[6]) Tertullian adv. Marc. I 17: o deum majorem, cuius tam magnum opus non potuit inveniri, quam in homine dei minoris! I 23: quid enim injustius, quid iniquius et improbius, quam ita alieno benefacere servo ut domino eripiatur. Sollte Tertullian hier nicht in der Polemik zu weit gegangen sein? Es fällt schwer anzunehmen, daß Marcion die Spekulation aller Gnostiker von der überweltlichen Herkunft der Menschenseele nicht geteilt haben sollte. Tertullian selbst, de resurrect. 5, schreibt dem Menander und Marcion die Lehre zu, daß die Leiblichkeit des Menschen von bösen Engeln stamme. Marcions Schüler Apelles lehrte offen, daß die menschlichen Seelen vom deus igneus in ihre Leiber durch eine Lockspeise hineingelockt seien de carne Chr. 8. 23. (Hilgenfeld, Ketzergeschichte 538 Anm. 892).

novum Deum proferunt [1]). Tertullian scheint recht gesehen zu haben. Hier in der Verkündigung des novus Deus spricht sich die Grundstimmung der marcionitischen Frömmigkeit aus. Die Polemik gegen den ungerechten, boshaften und grausamen Schöpfergott des alten Testaments steht erst in zweiter Linie und ist eine Hülfskonstruktion, durch welche die Überlegenheit des neuen Gottes in helles Licht gestellt werden sollte.

In dieser Verkündigung der ξένη γνῶσις des neuen Gottes, die übrigens allgemein gnostisch ist, und die bei Marcion nur besonders stark und deutlich heraustritt, meldet sich eine weitverbreitete Grundstimmung hellenistischer Frömmigkeit zu Wort. Es ist die Sehnsucht nach dem ganz Neuen [2]) und Unerhörten überhaupt. Alle alten Formen der Religion haben gründlich abgewirtschaftet. Man erwartet das Heil von einem absolut neuen Anfang. — Als die neuen Götter erscheinen alle die von Osten kommenden Gottheiten gegenüber der Gesellschaft der alten Olympier. Mit dem neuen Aion, dem goldnen Zeitalter „erscheint" der neue Gott-Heiland (Θεὸς σωτήρ) [3]), so verkünden es die mit dem Regentenkult sich verbindenden mystischen Theorien [4]). Den neuen Gott Jesus Christus verkündet die massivere Sprache der apokryphen Apostelakten, als Boten des neuen Gottes ziehen die Apostel durch die Länder. — „Was hat denn der Herr uns durch seine Ankunft (Neues) gebracht?" so fragten die Marcioniten die Anhänger der Großkirche [5]).

Es muß schwer für die werdende Kirche gewesen sein, sich diesem Rausch zu entziehen. Es kommt in alledem die ungezügelte Erlösungssehnsucht eines zum Bankerott sich neigenden Zeitalters zum Ausdruck;

---

[1]) Adv. Marc. I 8 vgl. I 2 nova et hospita (!) divinitas.

[2]) Vgl. Marcion b. Tertullian III 2: „Subito filius et subito missus et subito Christus." III 4 spottet Tertullian: novus nove venire voluit. — Überhaupt wendet Tertullian ein: atquin nihil putem a deo subitum, quia nihil a deo non dispositum. III 2.

[3]) S. o. S. 110f. und unten Kapitel VII.

[4]) Inschrift von Assos (37 n. Chr.) zur Thronbesteigung des Caligula: ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου ἀνθρώποις αἰῶνος νῦν ἐνεστῶτος (Dittenberger Syllog. 364). — Vgl. die bekannte Inschrift der asiatischen Griechenstädte (Priene ꝛc.) mit dem Beschluß der Verlegung des Jahresanfanges auf den Geburtstag des Kaisers Augustus (Dittenberger, Or. Gr. Inscr. II 458); in dem einleitenden Brief des Prokonsuls: γενέθλιος ἡμέρα, ἣν τῇ τῶν πάντων ἀρχῇ ἴσην δικαίως ἂν εἶναι ὑπολάβοιμεν (Z. 5). — Vgl. auch die vierte Ekloge Vergils u. a.

[5]) Irenaeus IV. 34_1.

eine Erlösungssehnsucht, von der überdies deutlich ist, daß sie ihren Boden im Polytheismus mit seiner Empfänglichkeit für wechselnde Göttergestalten hat. Das hat Tertullian richtig empfunden, wenn er in bebendem Zorn demgegenüber einwendet: quis deus novus nisi falsus ... Non habet tempus aeternitas. omne enim tempus ipsa est (adv. Marc. I 8).

Schon oben vermuteten wir, daß das große Wort unserer Evangelien: „Niemand kennt den Sohn, denn der Vater, und niemand den Vater denn der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will“ mit seinem in der synoptischen Literatur ganz unerhörten Klang in diesem Boden hellenistischer Frömmigkeit wurzele. Es ist fast so, als könnten wir erst jetzt, da uns der Stimmungsgehalt dieser Frömmigkeit in seinem ganzen Umfang klar geworden ist, auch dieses Wort in seiner vollen Tragweite verstehen. Wie dem sein mag — jedenfalls ist dies Logion zum Schibboleth der Gnostiker geworden, auf das sie wieder und wieder zurückgreifen. Und wieder und wieder müssen sich die Kirchenväter mit ihren Gegnern an diesem Punkt auseinandersetzen. Ihre Auseinandersetzungen aber zeigen sämtlich, wie wenig kongenial und wie unbequem ihnen dieses Logion war, und in welcher Verlegenheit sie sich ihm gegenüber befanden[1]). Denn wenn auch mit jenem Wort die Auseinanderreißung des Schöpfergottes und des Agnostos Theos auf Seiten der Gnostiker nicht gedeckt war, so spüren wir in ihm den Pulsschlag einer ähnlichen Grundstimmung: diese Sehnsucht nach dem absolut Neuen, dem Unerhörten und völlig Andersartigen.

So ist nun überhaupt die Gnosis der Heimatboden für alle schroff supranaturalistische Offenbarungstheorie. Es ist jetzt wohl von allen Seiten anerkannt, daß „Gnosis“[2]) nicht Erkenntnis in unserem Sinne bedeutet, und daß die Gnostiker keine Erkenntnistheoretiker und Religionsphilosophen gewesen sind. Gnosis ist vielmehr auf geheimnisvoller Offenbarung beruhende, mysteriöse Weisheit, am liebsten möchte man die Gnostiker Theosophen nennen. Die Gnosis ist die Welt der Vision, der Ekstase, der geheimnisvollen Offenbarungen und Offenbarungsmittler, der Offenbarungsliteratur und der geheimen Tradition[3]). Es muß wirklich von

[1]) Hauptstellen Irenaeus I 20$_3$ IV 2$_2$ IV 6—7; Tertullian adv. Marc. IV 25 Pseudoklementinen Rek. II 47—57, Homil. III 2—7. 38 XVII 4f. XVIII 1f. — Norden, Agnostos Theos 76.

[2]) Vgl. die zusammenfassende Untersuchung des Begriffes bei Reitzenstein, Hellen. Myst.-Rel. 112ff.

[3]) Vgl. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus 1901.

oben her, aus der von dieser argen Welt der Finsternis total geschiedenen höheren Region das Licht in diese Welt hineinstrahlen; die Lichtfunken (σπινθῆρες s. u.), die sich in die Region der Finsternis verloren haben, sind von sich aus nicht fähig, sich zu hellerem Glanze anzufachen; sie würden, sich allein überlassen, kümmerlich erlöschen. — Und zur Offenbarung muß sich weiter das Sakrament gesellen; die übernatürliche Offenbarung, die sich in Vision und Ekstase Bahn bricht, ist ja bereits selbst Sakrament[1]). Wo man in dieser radikalen Weise schlechthin nichts von natürlichen, aus der Schöpfung stammenden Kräften wissen will, ist immer der Boden für das Sakrament[2]) und für die Auffassung, daß den Menschen das Beste auf unpersönlichem Wege, durch die Einflößung übernatürlicher und doch naturhafter Kräfte zukomme, wohl vorbereitet.

So stellt sich endlich diese Gnosis mit ihrer dualistisch-pessimistischen Weltbetrachtung und ihrer einseitigen Erlösungsfrömmigkeit als der entschiedenste Antipode des alttestamentlich-jüdischen Monotheismus und Schöpfungsglaubens dar. Ob sich diese Auseinandersetzung mit dem Alten Testament und dem Judentum erst durch das Medium des Christentums vollzogen hat, oder ob bereits die vorchristliche Gnosis — wie das ja von vornherein im Bereich der Möglichkeit liegt — mit der Verkündigung der Synagoge in der Diaspora zusammengestoßen ist, das kann in diesem Zusammenhang nicht weiter erörtert werden. Verschiedene Gründe sprechen dafür, daß die Polemik der Gnosis gegen das Alte Testament und das Judentum tiefere Wurzeln in deren Gesamtanschauung besitzt, als die Berührungen mit dem Christentum[3]). Jedenfalls läßt sich diese Haltung der Gnosis nicht als weitergebildeter und konsequenter Paulinismus verstehen. Die Gnostiker sind in ihrer Auseinandersetzung mit dem Alten Testament und dem alttestamentlichen Gott ganz wesentlich von kosmologischen Motiven ausgegangen, Paulus dagegen von der Frage nach dem Universalismus des Heils und dem Recht der Heidenmission. Die Gnostiker haben zunächst den Schöpfergott und seine Schöpfung an-

---

[1]) Was wir von den Gnostikern an eigner Literatur besitzen, trägt vielfach den Stempel ekstatischer, mysteriöser Rede an sich. Vgl. die Fragmente Valentins: Hippolyt, Refut. VI 37; Klemens Alex. II 20, 114, IV 13, 91; das valentinianische Fragment bei Epiphanius H. 31, 5; die bekannten, doch wohl sicher gnostischen Hymnen der Acta Thomae; auch große Stücke der koptisch gnostischen Schriften (Apokryphon Joannis, Pistis Sophia, Jeubücher); die Oden Salomos usw.

[2]) Über das Sakrament bei den Gnostikern vgl. Hauptprobleme 267—319.

[3]) Hauptprobleme der Gnosis S. 324 f. Artikel Gnosis bei Pauly-Wissowa 1524.

gegriffen, daneben — und das ist ganz hellenistisch gedacht — den kriegerischen Gott des weltverhaßten Volkes der Juden[1]); der Gegensatz gegen Gesetz und gesetzliche Frömmigkeit hat sich erst bei den späteren Ausläufern der Gnosis damit verbunden. Eine Ausnahme scheint hier Marcion zu machen. Aber wenn man genau zuschaut, so zeigt sich auch bei Marcion ganz deutlich die kosmologische Grundlage seines ganzen Systems. In die umfassenderen Gegensätze des bekannten und des unbekannten, des neuen und des alten Gottes, des Weltschöpfers und -regenten und des Erlösergottes hat Marcion unter paulinischer Anregung erst den Gegensatz des deus bonus und des deus justus hineingebaut[2]). Aber es ist deutlich, daß bei der Polemik Marcions gegen das Alte Testament, bei der „separatio legis et evangelii" paulinische Reiser auf einen fremden Stamm gepfropft sind. Durch seine Polemik gegen den deus judex klingt wieder und wieder die Tonart eines viel schrofferen Dualismus hindurch, für den der deus judex eigentlich der deus malus[3]) und der schroffe Widersacher des guten Gottes ist. Man versteht sicher nicht den ganzen Marcion, wenn man in ihm einen fortgeschrittenen Pauliner sieht. Der Dualismus des Marcion ruht wie der der übrigen Gnosis auf eigenen Grundlagen; er tritt bei Marcion, fast alles mythologischen Beiwerkes entkleidet, nur um so schroffer heraus.

* * *

II. Freilich: Wenn wir die Frage uns vorlegen, wie es kommt, daß diese große gnostische Bewegung, die in ihren Anfängen und in ihrem Fundament nichts mit dem Christentum zu tun hat, sich so eng an dieses herangelegt und so innig mit diesem verbunden hat, daß wir sie

[1]) Hauptprobleme S. 325.

[2]) Man darf sich für das Gegenteil nicht auf Tertullian berufen: „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis" (I 19), (folgt Hinweis auf Marcions Antithesen). Den Kirchenvätern fiel natürlich die reichliche Verwendung paulinischer Motive bei Marcion vor allem ins Auge, sie war ihnen am unbequemsten.

[3]) Vgl. die Beiworte, die der deus judex Tertullian adv. Marc. I 6 bekommt: ferus bellipotens. Dem entspricht Irenaeus: I 27_3 malorum factorem et bellorum concupiscentem. Tertull. II 11: judex et severus et quod Marcionitae volunt saevus. I 17: malitia creatoris; vgl. I 22 (saevitiae eius); II 24. Vgl. auch die Anwendung von Jes. 45_7 ego sum qui condo mala auf den Schöpfergott, die Anwendung des Gleichnisses vom guten und vom bösen Baum auf das Verhältnis der beiden Götter (adv. Marc. I 2). Das alles ist nicht übertriebener und mißverstandener Paulinismus, sondern orientalischer Dualismus von robuster Art.

mit wenigen Ausnahmen nur als eine Nebenbewegung des Christentums kennen, so muß geantwortet werden: es ist die Form, die Paulus dem Christentum gegeben hat, welche die gnostischen Kreise magnetartig an dieses herangezogen hat. Es ist vor allem die Ausprägung des Christentums als einer einseitigen Erlösungsreligion und die Verbindung eines Erlösermythos mit der Figur Jesu von Nazareth gewesen, welche, von Paulus an das Christentum herangebracht, diese große Anziehungskraft ausgeübt hat. Für das, was hier stimmungsgemäß, ohne Rücksicht auf die weiteren Konsequenzen, in freier genialer Intuition, in begeisterter Rede des Propheten und Missionars gepredigt war, glaubte die gnostische Bewegung das Fundament und den allgemeinen Weltanschauungshintergrund bieten zu können. So hat die Gnosis den großen Apostolos sich als ihren Lehrmeister erkoren. In einer Zeit, wo man in der genuinen Kirche — wohl gerade infolge dieses Bündnisses der Gnosis mit dem Apostel — von diesem mißtrauisch abrückte und den Versuch machte, zwar nicht ihn zu bekämpfen, aber ihn totzuschweigen [1]), las, sammelte, kommentierte man hier seine Briefe und stellte sich auf die Autorität des Apostels [2]).

Es ist wahr, die Gnosis hat den Paulus gewaltsam umbiegen müssen, um ihn ihren Zwecken dienstbar zu machen. Und doch hat sie wieder nicht ganz Unrecht gehabt, wenn sie sich auf ihn berief. Es laufen die Fäden hinüber und herüber.

So sieht es auf den ersten Blick so aus, als wenn die Gnostiker für ihre Dämonisierung der sichtbaren, natürlichen Welt und für ihre Bekämpfung des Schöpfergottes sich schlechterdings nicht auf Paulus berufen können, auf den Paulus, der in gut stoischer Orthodoxie seine Vorwürfe gegen das verstockte Heidentum auf der Grundvoraussetzung basiert,

---

[1]) S. u. Kapitel IX und X.

[2]) Ich verweise hier nur auf die beiden wichtigsten Tatsachen, daß der Kanon Marcions aus einem Evangelium und den Paulusbriefen bestand, und daß die älteren Schulen der Valentinianer als ihre einzigen Autoritäten neben dem σωτήρ den ἀπόστολος zitierten. Das Material dazu namentlich aus Irenaeus I 8 und Excerpta ex Theodoto s. bei C. Barth, Die Interpretation des N. Test. i. d. valentinian. Gnosis; Texte u. Unters. 3. Reihe VII 3 1911. S. 28 ff. — E. Schwartz, Aporieen, Gött. Gel. Nachr. 1908 S. 136 ff.; meine Rezension des Werkes von C. Barth, Theol. Lit.-Zt. 1912 N. 13. Es ist wohl nicht zufällig, daß der antimarcionitisch gerichtete Presbyter, dem Irenaeus IV 27_1-32_1 folgt (vgl. Harnack, Philotesia, Kleinert gewidmet S. 1—38), als seine Autoritäten so ausgiebig den κύριος und den Apostel (daneben nur eine Anspielung auf die Apk.) benutzt.

daß Gott in seiner Schöpfung sich den Menschen kündlich offenbart habe (Röm. 1_{18} ff., vgl. I. Kor. 1_{21}). Aber andererseits drängt die durchaus pessimistische Lehre von der σάρξ, die ja zunächst allerdings wesentlich anthropologisch gedacht ist, dann aber doch hier und da (vgl. Rö. 8_{22} f.) ihre Ausdehnung auf die gesamte irdisch-sinnliche Kreatur erfährt, sowie die damit zusammenhängende pneumatische Eschatologie den Paulus auf die Bahnen der Gnosis. Sobald man, über Paulus hinübergehend, sich die Frage vorlegte, woher denn das absolut Feindliche und Fremdartige der niederen sinnlichen Natur im Menschen stamme, wie es denn komme, daß τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, daß der erste Mensch auf Grund seiner Schöpfung ein prinzipiell minderwertiges Wesen sei (nur ψυχὴ ζῶσα); was über die Herkunft der sarkischen Welt zu denken sei, deren Vernichtung und Beseitigung Paulus als die Quintessenz seiner eschatologischen Hoffnung empfindet, — sobald man sich diese Fragen auch nur vorlegte, stand man bereits mit einem Fuß auf dem Boden der dualistischen Gnosis. Paulus hatte doch auch seinerseits es gewagt, von dem Teufel als dem θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου zu reden. Und man mag bei Irenäus nachlesen, wie unbequem dieses Wort des Apostels dem kirchlichen Christentum gewesen ist und mit welcher exegetischen Gewalttätigkeit der Kirchenvater den Ausspruch ungefährlich zu machen versucht[1]).

Auch konnten die Gnostiker eine Bestätigung ihrer dualistischen Anschauungen in der Polemik des Apostels gegen das Gesetz finden. Namentlich mit seinen Ausführungen im Galaterbrief über die minderwertigen mittlerischen Mächte, mit deren Hilfe Gott das Gesetz gegeben habe, über unseren Loskauf vom Fluche des Gesetzes, über die prinzipiell gleiche Minderwertigkeit des jüdischen Gesetzesdienstes mit heidnischem Gottesdienst steht Paulus tatsächlich mit einem Fuß auf dem Boden der Gnosis. Es ist, als wenn er selbst die gefährlichen Konsequenzen seiner kühnen Thesen vorausschaute, wenn er sich die Frage vorlegt: Ist nun der Nomos wider die Verheißung (3_{21})? — um dann allerdings mit einem μὴ γένοιτο abzulenken. Aber auch im Römerbrief fanden die Gnostiker die Sätze, daß das Gesetz Erkenntnis der Sünde bringe (3_{20}) und Zorn schaffe (4_{15}) und die Frage, ob der Nomos Sünde sei (7_7). Der These, daß das Gesetz von feindlichen Mächten oder von einer feindlichen Macht gegeben sei, stand Paulus mit seinem Satze Gal. 3_{19} wirklich nicht allzu fern. Wenn sie dabei die geniale, aber doch künstliche Argumentation, mit der er

[1]) Adv. haeres III 7, 1. Irenaeus bezieht τοῦ αἰῶνος τούτου auf τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων, versteht also unter ὁ θεός Gott und nicht den Teufel.



jenen üblen Konsequenzen zu entgehen suchte, ablehnten, so durften sie in der Tat der Meinung sein, daß sie nur die verborgenen Konsequenzen der apostolischen Lehre zögen[1]).

Aus dem dritten Buch der Stromateis des Klemens kann man ferner deutlich ersehen, wie stark alle die Gnostiker, welche in konsequenter Ausgestaltung ihres Dualismus die Ehe verwarfen, mit den Ausführungen des Paulus I. Kor. 7 operierten. Und es muß zugestanden werden, daß sie damit nicht Unrecht hatten und daß in diesem Kapitel Ansätze und Tendenzen eines asketischen Dualismus tatsächlich vorhanden sind.

Weiter kommt hier die spiritualisierende Auferstehungslehre des Apostels in Betracht. Mühsam nur hält er sich mit seiner Annahme des σῶμα πνευματικόν auf der Grenzlinie zwischen der spätjüdischen und frühchristlichen materialistischen Hoffnung der Auferstehung des Fleisches und dem Spiritualismus der hellenistischen Frömmigkeit. Seiner gesamten Grundanschauung nach steht er offenbar der letzteren näher. An dem runden und klaren Satz: „Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben," hatten die Gnostiker eine gewaltige Waffe. Aus wiederholten langen Ausführungen der Kirchenväter gerade über diese Stelle kann man wiederum ersehen, wie unbequem die hier von der Gnosis mit gutem Recht behauptete Bundesgenossenschaft des Paulus in der Verwerfung der fleischlichen Auferstehung dem kirchlichen Christentum war[2]).

Endlich mag hier noch auf eine Tatsache hingewiesen werden, die etwas unter der Oberfläche liegt, die aber andererseits für die Beziehung zwischen Paulus und der gnostischen Welt ganz besonders charakteristisch ist. Wir hatten oben darauf hingewiesen, daß die besondere Eigentümlichkeit des Dualismus der Gnosis in der Dämonisierung der Gestirnmächte, die in der späteren hellenischen Frömmigkeit der Gebildeten als die eigentlichen Götter gelten, und in der Erfassung der Erlösung als Befreiung von der durch die Gestirnmächte verwalteten Heimarmene zum Ausdruck komme. Zu dieser Grundanschauung findet sich nun in der Engel-

[1]) Vgl. Klemens Stromat. II 7, 34_4 οὐκ ἀγαθὸς ὁ νόμος πρός τινων αἱρέσεων λέγεται ἐπιβοωμένων τὸν ἀπόστολον λέγοντα, διὰ γὰρ νόμου γνῶσις ἁμαρτίας (vgl. III 2, 7_2; 8, 61; 11, 76; IV 3, 9_6).

[2]) Vgl. die gesamten langen Ausführungen bei Irenaeus V 7–15. Der Angelpunkt, um den sie sich drehen, ist das Verständnis des 15. Kapitels des ersten Korintherbriefs. – Ferner Tertullian adv. Marc. V 10: Hoc enim dico, fratres, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt, opera scilicet carnis et sanguinis, solitus et alias substantiam pro operibus substantiae ponere, ut cum dicit eos qui in carne sunt deo placere non posse. – Ein treffliches Beispiel der Umdeutungskunst der beginnenden kirchlichen Exegese!

lehre des Paulus eine frappante Parallele[1]). Es ist außerordentlich charakteristisch, daß dieser im großen und ganzen, abgesehen von einigen wenigen Stellen[2]), an denen er sich im Rahmen des üblichen Sprachgebrauchs bewegt, eigentlich keine guten Engelmächte kennt. Für ihn sind die Engelmächte, deren verschiedene Klassen er in der bekannten stereotypen Manier aufzuzählen pflegt, mittelschlächtige Wesen zum Teil von verderblicher Art. Die Archonten dieses Aeons haben Christus an das Kreuz gebracht, mit den Engeln und Gewalten hat er am Kreuze gerungen und ihnen die Rüstung abgenommen[3]). Engel und Menschen schauen zu bei dem Schauspiel, das der von allen verhöhnte und verspottete Apostel mit seinem Leben bietet (I. Kor. 4_{9}). Lüsterne Engel sind eine Gefahr für die unverschleierten Frauen (I. Kor. 11_{10}). Von einem Engel des Satans wird Paulus mit Fäusten geschlagen (II. Kor. 12_{7}). Die Christen werden dereinst das Gericht über die Engel haben (I. Kor. 6_{3}). Die Welt der Engel bedarf wie die Menschenwelt der Versöhnung (Ko. 1_{20}). Besonders charakteristisch ist es, wie Paulus die Überlieferung von der Verkündigung des Gesetzes durch Engel, welche die jüdische Traditiom zur Verherrlichung des Gesetzes gestaltet hat, unbesehen und als wäre es selbstverständlich zur Degradation des Gesetzes verwendet: das Gesetz ist „nur" durch Engel gegeben (Ga. 3_{19})[4]).

Da haben wir den pneumatischen Gnostiker, der sich stolz über alle vermittelnden Mächte erhebt, und sich „allein in das unmittelbare Gefolge Gottes" (s. o. S. 226) einrechnet. Noch etwas weiter gehen darin die nachpaulinischen Schriften, wenn sie davon sprechen, daß auch den Engelmächten erst durch die Kirche die πολυποίκιλος σοφία Gottes offenbar geworden sei, und daß die Engel voller Sehnsucht die Herrlichkeit zu schauen begehren, die jetzt am Ende der Zeiten den Christen zu Teil geworden sei[5]).

Und so fehlt denn auch jene speziell gnostische Auffassung von der Erlösung als Befreiung von der Heimarmene bei Paulus nicht ganz, wenn sich freilich nur geringe Andeutungen bei ihm finden. Wenigstens

[1]) Vgl. zum folgenden Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909.

[2]) Vgl. z. B. (I. Kor. 13_{1}) II. Kor. 11_{14} (Gal. 4_{14} ist ἄγγελος einfach Bote). I. Th. 3_{13} (ἅγιοι = Engel in der Begleitung des wiederkehrenden Herrn; vgl. II. Th. 1_{7}) I. Th. 4_{16}.

[3]) I. Kor. 2_{8}ff. Kol. 2_{15}.

[4]) Ga. 1_{8} wird doch wenigstens als möglich angenommen, daß ein Engel falsche Lehre verkünden könnte.

[5]) Eph. 3_{10} I. Pt. 1_{12}.



in seinen Ausführungen über die Verknechtung der vorchristlichen Menschheit unter der Herrschaft der στοιχεῖα, klingt dieser Klang deutlich hindurch. Die Gestirne, vielleicht daneben auch die großen elementaren Grundkräfte der Natur sind die harten Herren, unter denen die Menschheit seufzt, von denen Christus sie erkauft hat[1]). Und da, wo in dem großen Kapitel von der Erlösung Paulus die Mächte nennt, die den Christen noch von seinem Gott trennen, zählt er in erster Linie die Engelmächte, die ἄγγελοι und ἀρχαί, (ὕψωμα und βάθος) auf (Rö. 8_{38}). Die Aufgabe des Christus im Zwischenreich wird es sein, mit der Macht der weltbeherrschenden Mächte aufzuräumen (I. Kor. 15_{24}).

Nirgend tritt es deutlicher als hier in die Erscheinung, wie eng verwandt die Gedankenwelt des Paulus und der Gnosis ist. Nur daß diese Gedankenwelt bei Paulus gegenüber den originalen und geistesmächtigen, religiösen Konzeptionen, die er unbekümmert um alle Konsequenzen ausstreut, stark im Hintergrund bleibt, während sie bei den Gnostikern mit ihrem stärkeren Interesse für Weltanschauung – freilich nicht in der Form der Philosophie sondern des Mythos – sich ganz in den Vordergrund drängt.

Doch wenn wir von allen diesen Einzelheiten wieder absehen, so ist es, wie schon gesagt, wieder und wieder das eine, was der Apostel Paulus und die Gnosis auf das allerengste verbinden: die einseitige Ausgestaltung der Religion als Erlösungsreligion im schroffsten Sinne des Wortes.

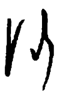
* * *

III. Das zeigt sich vor allem in der beiderseitigen Anthropologie. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß wir der eigentümlichen paulinischen Anthropologie mit ihrer schroffen Entgegensetzung eines höheren göttlichen Faktors (des Pneuma) gegen den ganzen Umfang des natürlichen menschlichen Wesens (ψυχή und νοῦς eingerechnet), eigentlich fast nur noch auf dem Boden der Gnosis wiederbegegnen. Diese Terminologie beherrscht allerdings die Gnosis nicht durchaus. Um das fremde Höhere im Menschen zu bezeichnen, bedienen sich die Gnostiker sehr oft auch anderer Termini. Vor allem sprechen sie gerne von dem göttlichen Lichtfunken in den begnadeten Menschen[2]) oder etwa von dem

---

[1]) Gal. $4_{3.9}$ Kol. 2_{20}.

[2]) Vgl. Satornil b. Irenaeus I 24, 1 (scintilla vitae); Epiphanius, Haer. 23,2 εἶναι δὲ αὐτοὺς τοὺς ταύτης τῆς αἱρέσεως τοὺς ἔχοντας τὸν σπινθῆρα τοῦ ἄνωθεν πατρός. 23_1: die ἄνωθεν δύναμις sendet den σπινθήρ in den von den Engeln geschaffenen Menschen: καὶ τούτου ἕνεκα πάντως δεῖ τὸν σπινθῆρα σωθῆναι, τὸ δὲ πᾶν τοῦ ἀνθρώ-



ξένον, dem ἄνωθεν, dem διαφέρον γένος der Gnostiker (s. o. S. 227). Besonders beliebt ist auch die Selbstbezeichnung als derjenigen, die im Besitz des σπέρμα vor allem der mütterlichen Gottheit sind (der Parallelismus des Sprachgebrauchs im ersten Johannesbrief drängt sich unmittelbar auf) [1]; deren Wesen eine ἀπόῤῥοια [2]) der höchsten Gottheit (der

---

που ἀπολέσθαι. (vgl. Hippolyt, Refut. VII 28 ed. Duncker p. 380₆₆). Ophiten Epiph. 37, 4: καὶ ἀποστεῖλαι ἀπ' αὐτοῦ (sc. die ἄνω Μήτηρ durch den Jaldabaoth) σπινθῆρα ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον vgl. 37, 6. — Sethianer, Epiph. 39₂: σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα. Sethianer b. Hippolyt. VI 9 p. 200₈₇: τὴν λαμπηδόνα καὶ τὸν σπινθῆρα τοῦ φωτός, vgl. 210₄₃. Excerpta ex Theodoto 1₃: τὸ ἐκλεκτὸν σπέρμα φαμὲν καὶ σπινθῆρα ζωπυρούμενον ὑπὸ τοῦ Λόγου. 3₁: ἐξῆπτεν τὸν Σπινθῆρα (sc. der Soter). Vgl. Simon Magus: Hippolyt. VI 17 p. 250₁₄. — In der Pistis Sophia wird häufig (s. Register bei Schmidt) dieses Höhere im Gnostiker als der in ihm wohnende „Lichtmensch" bezeichnet. — Überhaupt ist bekanntlich die Sprache der gnostischen Sekten von dem Gegensatz zwischen φῶς und σκότος beherrscht (s. o. S. 210).

[1]) Den, der nicht gläubig ihren Predigten zufällt, bezeichnen die Valentinianer als non habentem de superioribus a matre sua semen. Iren. III 15₂. — Iren. I 5,6: τὸ δὲ κύημα τῆς μητρὸς αὐτῶν Ἀχαμώθ. I 7₃: τὰς δὲ ἐσχηκυίας τὸ σπέρμα τῆς Ἀχαμὼθ ψυχὰς ἀμείνονας λέγουσι γεγονέναι τῶν λοιπῶν. I 6₄: σπέρματα ἐκλογῆς. Exerpta ex Theodoto 1₁: πνευματικὸν σπέρμα. 1₃: ἐκλεκτὸν σπέρμα (vgl. 40 41 42 u. passim), Hippolyt V 8 p. 160₆₅ (Naassener). Hippolyt VI 35 p. 284₆₈ (Valentinianer): λόγοι ἄνωθεν κατεσπαρμένοι ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τοῦ πληρώματος καρποῦ καὶ τῆς σοφίας εἰς τοῦτον τὸν κόσμον κατοικοῦντες ἐν σώματι χοϊκῷ μετὰ ψυχῆς.

[2]) Die Gnostiker bei Celsus reden von Ausflüssen, durch welche die irdische Gemeinde gebildet wird (ἀπορροίας ἐκκλησίας ἐπιγείου VI 34; von Orig. VI 35 ist das Wort wohl nicht ganz recht verstanden) und demgemäß von einer Προυνικοῦ τινος ῥέουσα δύναμις παρθένου. — Peraten b. Hippolyt V 17 196₃: ὁμοίως δ' αὖ καὶ ἀπὸ τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὴν ὕλην ῥερευκέναι τὰς δυνάμεις. Sethianer V 20 210₂₁ ἡ ῥύσις ἄνωθεν τοῦ φωτός. Lekanomantie des Priesters Nephotes, Pariser Zauberpapyrus Z. 154ff. (Reitzenstein, Hellen. Myst.-Rel. 69): συνεστάθην σου τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν (nachher ist von der ἰσόθεος φύσις die Rede, welche der Myste erlangt hat). — Der Ausdruck ἀπόρροια ist wahrscheinlich astronomisch-astrologischer Herkunft. Die Theorie, daß die Sterne mit ihren Lichtabflüssen die Urheber aller Gestaltung hier auf Erden sind, wird ausführlich in der Lehre der Peraten (Hippolyt, Refut. V 15f.) vorgetragen. (Mehr Material bei Reitzenstein, Poimandres 16₄, dort auch über die einschlägigen Spekulationen der harranischen Ssabier S. 72. 169ff. vgl. S. 263 Z. 4; Dieterich, Abraxas S. 196 Z. 4: οὐ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ Τύχαι, Μοῖραι). Von hier aus erweitert sich dann die Vorstellung: die Weltschöpfung kommt überhaupt durch ἀπόρροιαι göttlicher Kräfte zu stande. Nebeneinanderstellung beider Vorstellungen: Hippolyt V 15 p. 188₇₀: κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὡς γέγονεν ὁ κόσμος ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῆς ἄνω, οὕτως τὰ ἐνθάδε ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῶν ἀστέρων γένεσιν ἔχειν καὶ φθορὰν καὶ διοικεῖσθαι. Mehr Material für jenen interessanten Übergang: Reitzenstein, Poimandres

Mutter) darstellt. Oder es wird betont, daß sie φύσει Gottes Söhne sind [1]), und in diesem Zusammenhang begegnet uns das große Schlagwort ὁμοούσιος [2]) zum ersten Male innerhalb des Christentums.

Sehr selten ist in der gnostischen Sprache [3]) der Gebrauch des Terminus „Nus" zur Bezeichnung des höheren Bestandteiles im Wesen des

---

16_4, vgl. namentlich die Nachweise aus Plutarch de Is. Os. K. 38 53 58 (K. 49 wäre hinzuzufügen). Eine spezifisch ägyptische Lehre hier mit Reitzenstein anzunehmen, halte ich nicht für notwendig. Es erklärt sich alles aus der zu Grunde liegenden astronomischen Anschauung. In der Gnosis hat sich dann diese Anschauung noch einmal gewandelt. Die ἀπόρροιαι werden nun zu den Einströmungen der überweltlichen Gottheit in eine fremde Welt (vgl. übrigens in diesem Zusammenhang noch Sap. Salom. 7_{25}; ἀπόρροια in obszön mystischem Sinn bei Epiphanius H. 26 $_{8.18}$).

[1]) Valentin bei Klemens Stromat. IV 13, 89: φύσει γὰρ σωζόμενον γένος ὑποτίθεται .... διαφερῶς τῷ Βασιλείδῃ. — Basilidianer ebend. III 1, 3_2: ἡ ἔμφυτος ἐκλογή. Prodicianer bei Klemens III 4, 30: υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες ἑαυτοὺς .... ὑπεράνω παντὸς γένους πεφυκότες βασιλεῖοι. Vgl. II 16, 74_1: ὁ θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν ὡς οἱ τῶν αἱρέσεων κτίσται θέλουσιν. Herakleon, Orig. in Jo. IV 24, Hilgenfeld, Ketzergesch. 487_{20}f.: καὶ γὰρ αὐτοὶ (sc. οἱ πνευματικοί) τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ πνεῦμά εἰσιν. Vgl. Hilg. S. 491_8; ebend. 492_{29}: τὴν ἄφθαρτον τῆς ἐκλογῆς φύσιν καὶ μονοειδῆ καὶ ἑνικήν. 496_5 497_{10}f. (οἱ φύσει τοῦ διαβόλου υἱοὶ οἱ χοικοί).

[2]) Iren. I 5, 6: τὸ δὲ κύημα τῆς μητρὸς αὐτῆς τῆς Ἀχαμὼθ .... ὁμοούσιον ὑπάρχον τῇ μητρί (vgl. I 5, 5). Exc. ex Theodoto 42_3: ἦρεν οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰ. ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ (vgl. 50 53 58). Klemens Al. Strom. II 16, 74: εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν. Origenes gegen Herakleon in Jo. V 24; Hilgenfeld 487_{24}: ἐπιστήσω μὲν δέ, εἰ μὴ σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει... λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι. Hilg. 488_1: ἡ πνευματικὴ φύσις ὁμοούσιος οὖσα τῇ ἀγεννήτῳ. vgl. 496_{31}. — Ptolemaeus an Flora, Epiphan. H. 33, 7 p. 222 B. Hippolyt, Refut. (Peraten) p. 196_{16} 198_8 $_{88}$ (τὸ ἐξεικονισμένον τέλειον γένος ὁμοούσιον, vgl. 152_{89} (Naassener). 362_{78} (Basilides). Endlich Corpus Hermet. I 10. Das Wort scheint in orphischen Kreisen gebräuchlich gewesen zu sein: Abel, Orphica Fragmenta 76 (p. 182); 307 (p. 270). Wobbermin, Religionsgesch. Studien S. 103 f.

[3]) Man beachte noch die häufige Selbstbezeichnung der Gnostiker als τέλειοι. Iren. I 6, 4 I 13, 6. Naassener b. Hippolyt Ref. V, 8, p. 152_{83}. 160_7 (γνωστικοὶ καὶ τέλειοι) 160_{11}. vgl. 198_{89}. Epiphan. Haer. 31. 5. p. 168 c. Das Wort gehört in die Mysteriensprache und ist im Sinne von „eingeweiht" zu nehmen. Am deutlichsten Corp. Herm. VI 4: ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι. Vgl. auch den Terminus τέλειος λόγος (Weihewort, Titel eines hermetischen Traktats); Irenaeus I 5, 6 der Same der Achamoth bereit ad susceptionem perfectae rationis (im griechischen Text steht nur τελείου; λόγου ist zu ergänzen). Klemens Paidag. I 6. 26 überliefert uns für die christliche Taufe die Namen χάρισμα, φώτισμα, τέλειον (Weihemittel), λουτρόν. Die Basilidianer glauben sündigen zu

Gläubigen. Dieser philosophische Begriff paßt in diese Welt des schroffen Supranaturalismus und des anthropologischen Dualismus nicht hinein. Nur in der hellenistischen Gnosis der hermetischen Schriften hat er (s. o. S. 139) die Herrschaft, und zwar die fast ausschließliche Herrschaft erhalten [1]).

Neben alledem finden wir nun aber in der gnostischen Begriffswelt und fast nur hier (vgl. oben S. 140) den vollen Umfang der paulinischen Terminologie wieder: die schroffe Entgegensetzung von πνεῦμα und σάρξ, den noch charakteristischeren Gegensatz von πνεῦμα und ψυχή, die Formeln ψυχικός, χοικός (dafür vielfach die beliebtere Wendung ὑλικός), ja selbst die Vorstellung von dem σῶμα πνευματικόν [2]).

Besonders beachtenswert ist die Wiederkehr des terminologischen Unterschiedes von πνεῦμα und ψυχή, bei der wir etwas ausführlicher verweilen müssen. Denn die gnostische Terminologie hat hier eine Entwickelung durchgemacht, durch welche das Ursprüngliche zum Teil verdeckt wurde. Wenn die Valentinianer [3]) die bekannte, ihr System be-

dürfen διὰ τὴν τελειότητα Klemens Stromat III 1, 3_8. Vgl. selbst Justin Dialog. 8. 225 D: ἐπιγνόντι σοι τὸν Χριστὸν τοῦ ϑεοῦ καὶ τελείῳ γενομένῳ.

[1]) In der hermetischen Quelle des Zosimus (in dem Buch Ω) stehen die ἄνοες dem πνευματικὸς ἄνϑρωπος gegenüber. Reitzenstein Poimandres, S. 102 f. Vgl. Sethianer Hippolyt V 19 p. $204_{31.36}$ ff.

[2]) Zu erinnern ist hier an die bekannten Spekulationen der Valentinianer (auch des Marcionschülers Apelles, vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 539) über den wunderbaren κατ' οἰκονομίαν gebildeten Leib des Erlösers (s. u.); vor allem an Epiphan H. 31,7: τὸ δὲ ἑαυτῶν τάγμα πνευματικὸν ὂν σώζεσϑαι σὺν σώματι ἄλλῳ ἐνδοτέρῳ τινὶ ὄντι, ὅπερ αὐτοὶ σῶμα πνευματικὸν καλοῦσι φανταζόμενοι. Hübsch ist es, wie hier Epiphanius eine im Grunde paulinische Lehre, die er als solche natürlich nicht erkennt, als häretisch verspottet. Vgl. ferner die Spekulationen über das corpus animale und spirituale (des auferstandenen Christus) bei den Gnostikern Iren. I 30, 13 f. — Vgl. Corp. Hermet. XIII 13 und den Anfang der sogenanten Mithrasliturgie, endlich die interessante Erwähnung eines ἀγγελικὸν σῶμα in einer an der Via Latina gefundenen Grabschrift bei Dölger, Ichthys, röm. Quartalschrift. Supplem. XVII S. 78.

[3]) Nach den uns erhaltenen Fragmenten ist es nicht sicher, ob bereits Valentin sich der paulinischen Terminologie bedient hat. Er gebraucht andere Wendungen. Auch Exc. ex Theodoto 51 zeigt sich ein geradezu unpaulinischer Sprachgebrauch (vgl. ϑεία ψυχή — ὑλικὴ ψυχή — ζιζάνιον συμφυὲς τῇ ψυχῇ). — Von πνεύματα προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ redeten die Basilidianer, Klemens Stromat. II 20, 112. Nach den Valentinianern bei Hippolyt VI 34 p. 284_8 ist der Mensch ein κατοικητήριον bald der Seele allein, πότε δὲ ψυχῆς καὶ δαιμόνων, πότε δὲ ψυχῆς καὶ λόγων (vgl. Valentin, Klemens Stromat. II 20, 114). Zu dieser ganzen Anthropologie vgl. Hauptprobleme 361 ff. — Unpaulinisch ist z. B. noch Hippolyt. Refut. $284_{85.86}$: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν εἰς τὸν ἔσω ἄνϑρωπον τουτέστιν τὸν ψυχικόν οὐ τὸν σωματικόν.

herrschende Dreiteilung der Menschen in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker (Sarkiker, Choiker) vornehmen, so entspricht diese Dreiteilung nicht mehr dem schrofferen, paulinischen Dualismus, bei dem die ψυχή ganz in die dem Gottesgeist gegensätzliche Welt hineinfällt. Was wir hier haben, ist ausgesprochene Vermittelungstheologie, mit der diese gnostischen Schulen der Großkirche, um den Bruch mit ihr zu vermeiden, entgegenkamen[1]). Unter diesem Aspekt rücken dann die Pneumatiker und Psychiker wiederum fast als eine Einheit gegenüber den unbedingt der Verdammnis anheimfallenden Hylikern zusammen. Wir können aber noch den Nachweis führen, daß die Valentinianer ursprünglich auch die rein dualistische Entgegensetzung von πνεῦμα und ψυχή kannten. Irenaeus formuliert deren Eschatologie in dem Satz: τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους . . . νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις[2]). Die Markosier sprachen in ihren sakramentalen Gebeten davon, daß der Gnostiker in seine Heimat wandere, ῥίψαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ, τουτέστι τὴν ψυχήν[3]). Und dieser Sprachgebrauch muß sich weit über die valentinianischen Sekten hinüber erstreckt haben. Er begegnet uns namentlich in den zahlreichen Quellenschriften einer allerdings schon verwilderten Gnosis, die Hippolyt in seiner Refutatio exzerpiert hat. Vor allem ist hier die Baruchgnosis des Justin mit einer fast unerhört schroffen Gegenüberstellung von πνεῦμα und ψυχή bemerkenswert. Hier vertritt Elohim das pneumatische, die Edem das psychische Element, so daß es direkt heißen kann: ἡ ψυχὴ κατὰ τοῦ πνεύματος τέτακται καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τῆς ψυχῆς (Hippolyt S. 226_{89}). Der Erlöser läßt der Edem sein irdisches Teil mit den Worten: γύναι ἀπέχεις σου τὸν υἱόν, τουτέστι τὸν ψυχικὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν χοικόν[4]). Auch in den Ausführungen der Sekte der Naassener, in welchen sich die paulinische Termini außerordentlich häufig[5]) finden, und welche ebenfalls wie die Valen-

---

[1]) Vgl. z. B. Iren. I 6, 1; Excerpta ex Theodoto 54. 57; Herakleon bei Orig. (Hilgenfeld, Ketzergesch. 496_{80}f.)

[2]) Iren. I 7, 1; vgl. Exc. ex. Theodoto 64.

[3]) Iren. I 21, 5; vgl. I 21, 4: Das Sakrament der Apolytrosis (das Erlösungssakrament) ist weder σωματική noch ψυχική, ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ ἐξ ὑστερήματος καὶ τοῦ πνεύματος ὥσπερ κατοικητήριον.

[4]) Hippolyt 228_{41} vgl. 230_{64}.

[5]) Vgl. πνευματικοί-σαρκικοί Hippolyt 148_{88} 152_{78} 156_{80} 158_{85}f. 160_{15} 162_{44} 164_{88} u. ö.

tinianer drei Geschlechter, die ἄγγελοι, ψυχικοί und χοικοί[1]) zu kennen scheinen, werden doch wieder die Begriffe ψυχικός, σαρκικός als eine Einheit gegenüber πνευματικός zusammengefaßt.

Eine interessante, wiederum mehr vermittelnde Anschauung findet sich in dem sekundären, von Hippolyt überlieferten basilidianischen System. Danach sind die pneumatischen Elemente in diese niedere Welt herabgekommen, um die psychischen Elemente zu bessern und zu vollenden[2]): υἱοὶ δέ ἐσμεν ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταλελειμμένοι διακοσμῆσαι καὶ διατυπῶσαι καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰς ψυχὰς κάτω φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι[3]).

Wir schauen hier auf dem Boden der Gnosis in eine reiche und mannigfaltige Vorstellungswelt hinein. Aber auf weiten Strecken[4]) begegnen wir eben doch der spezifisch paulinischen Terminologie, sei es nun daß die Gnostiker hier bereits von den wenigen Stellen der paulinischen Briefe abhängig sind, sei es — was jedenfalls wahrscheinlicher ist — daß bereits Paulus von einem weiter verbreiteten auch in die Gnosis eindringenden Sprachgebrauch bedingt ist (s. o. S. 140f.).

Vor allem aber ist hier dieselbe Sache wie bei Paulus vorhanden. Mag nun das Höhere im Menschen als σπινθήρ, λαμπηδών, φῶς als χαρακτήρ, als σπέρμα oder φύσις θεοῦ, als θεία ψυχή oder πνεῦμα bezeichnet werden, sachlich kommt es immer auf dasselbe hinaus, auf den schroffen, anthropologischen Dualismus: das Höchste und Beste im Menschen erscheint als etwas seiner (niederen) Natur schlechthin Entgegengesetztes, die Einheit des menschlichen Personenlebens ist zersprengt. Wie daher für Paulus sich bereits das Menschenwesen in zwei verschiedene Klassen von Menschen spaltet, die der Pneumatiker und die der Psychiker, und der Mensch gewöhnlichen Schlages bei ihm in kontradiktorischem Gegensatz zu dem Pneumatiker steht, so ruht die Gnosis ganz und gar auf der Grundvoraussetzung zweier metaphysisch geschiedener

---

[1]) Hippolyt 134_{76}. Die Stelle gehört nicht zum eigentlichen Kern der Naassenerschrift.

[2]) Hippolyt 166_{98} 164_{86}: In das Haus Gottes kommt kein Unreiner οὐ ψυχικὸς οὐ σαρκικός, ἀλλὰ τηρεῖται πνευματικοῖς μόνοις, ὅπου δεῖ γενομένους βαλεῖν τὰ ἐνδύματα καὶ πάντας γενέσθαι νυμφίους ἀπηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος.

[3]) Hippolyt 368_{77}. Vgl. Valentins eigene Ausführungen Klemens Stromat. IV 13, 89_{2} (s. o.) (Irenaeus I 6, 1 ἅλας καὶ φῶς τοῦ κόσμου). Herakleon b. Origenes in Jo. IV 39 Hilgenfeld 492_{26}f.

[4]) Sehr beachtenswert ist es, daß nach Klemens Stromat. IV 13, 93_{1} auch die Montanisten die Anhänger der Großkirche als ψυχικοί bezeichneten.

Menschenklassen. In schärfster Formulierung findet sich dieser Satz bereits bei Satornil ausgesprochen: δύο γὰρ πεπλάσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώπους φάσκει, ἕνα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἕνα τὸν φαῦλον. ἐξ ὧν δύο εἶναι τὰ γένη τῶν ἀνθρώπων ἐν κόσμῳ, ἀγαθῶν τε καὶ πονηρῶν [1]). Und diesen Gegensatz hält die Gnosis in allen ihren Erscheinungen fest, nur daß er in den Schulen der Valentinianer zu Gunsten der „Ekklesiastiker" in die bekannte Dreiteilung abgemildert wird. Er verbindet sich hier eben mit der ausgeprägten Stimmung der Mysterien- und Sakramentsfrömmigkeit, so daß der naive Gegensatz zwischen Eingeweihten und Nicht-Eingeweihten nun auf ein metaphysisches Fundament basiert erscheint.

In einem gehen die Gnostiker jedoch weit über Paulus hinaus. Der Dualismus des Paulus ist mehr Stimmung als reflektierte Weltanschauung. Für ihn ist der radikale Unterschied zwischen dem Pneumatiker und dem Psychiker oder Sarkiker praktisch gegeben. Er reflektiert nicht weiter über das Woher dieser Erscheinung zweier wesensgeschiedener Menschenklassen. Wenn er darüber reflektiert, so zieht er sich auf den unerforschlichen Willensratschluß Gottes und die Geheimnisse der Prädestination und der ewigen Erwählung zurück. Er reflektiert nicht darüber, wie sich die Einheit des menschlichen Ich aufrecht erhalten läßt, wenn doch das natürliche menschliche Wesen in schroffem Gegensatz zur göttlichen Welt steht und das höhere Dasein des Pneuma ganz und gar göttliches Gnadengeschenk ist. Das menschliche Ich wird ihm höchstens zu einem inhaltsleeren Schemen, das seine charakteristische Bestimmtheit ganz und gar von außen, von den Gewalten der σάρξ oder des πνεῦμα (Χριστός) erhält. Er schwelgt in den Widersprüchen und Paradoxien: „Ich lebe nicht mehr, der Christus lebt in mir."

Bei den Gnostikern rücken die fragmentartigen Anschauungen des Paulus in einen größeren Zusammenhang. Die Gespaltenheit des menschlichen Wesens bekommt einen metaphysischen Hintergrund. Die begnadeten Gnostiker sind Lichtfunken aus einer anderen Welt, die von oben in diese Finsternis hinabgesunken sind, sei es, daß das ursprünglich reine Licht sich an die Finsternis verlor, sei es, daß die Finsternis durch einen Angriff einige Lichtelemente aus der oberen Welt geraubt hat. Sie sind der Same (σπέρμα) oder Abfluß (ἀπόῤῥοια) der göttlichen höchsten Mutter, die ihre Liebesfülle nicht bei sich behalten konnte, sondern etwas davon in die untere Welt hinabsinken ließ, oder die selbst aus der

[1]) Epiphanius Haer. 23, 2. Vgl. bei Irenaeus I 24, 2; vgl. auch die Sethianer. Epiph. Haer 39, 2.

oberen Welt fiel und mit ihren Kindern sich nach der Befreiung sehnt. Sie sind von Natur Söhne Gottes, die ihre Heimat verloren haben, sie sind aus dem Wesen (ὁμοούσιοι) des rätselhaften und geheimnisvollen Urmenschen, der einst in die Materie hinabsank und mit ihr eine widernatürliche Verbindung einging, oder der von den Dämonen der Finsternis in die Gefangenschaft hinabgezogen wurde. In den mosaischen Bericht von der Schöpfung des Menschen wird diese neue Metaphysik der Gnosis hineingearbeitet [1]). Schon Paulus hatte verkündet, daß der erste Mensch als ein minderwertiges Wesen aus Gottes Hand hervorgegangen sei, daß er nur ψυχὴ ζῶσα sei. Nun wissen die Gnostiker es genauer. Ursprüngliche aus Gen. 1_{26} herausgesponnene jüdische Phantasien [2]) von der Beteiligung der Engelmächte an der Schöpfung des Menschen, sowie auch der Schöpfungsmythus im Timaios des Platon werden herangezogen. Und so entsteht die Lehre, daß halbdämonische Engelmächte oder der Demiurg das niedere Wesen des Menschen geschaffen habe, daß aber die höheren himmlischen Mächte, sei es die Mutter oder der Urmensch oder der Logos, in dieses ohnmächtige Gebilde den höheren Lichtfunken, das himmlische Sperma mit Hilfe aber ohne Wissen der mittlerischen dämonischen Mächte niedergelegt haben und so ein Funke göttlichen Wesens in der Menschheit vorhanden sei.

In diesem Rahmen erscheint nun auch die Pneumalehre der Gnosis. Pneumatiker sind die Gnostiker, weil sie die Gabe des Pneuma von Anfang an besitzen. Das πνεῦμα ist dasselbe, wie der in die Finsternis versunkene Lichtfunke, wie das σπέρμα oder die ἀπόρροια der φωτεινὴ μήτηρ: „τὸ δὲ κύημα τῆς μητρὸς αὐτῆς τῆς Ἀχαμώθ ... ὁμοούσιον ὑπάρχον τῇ μητρί, πνευματικόν“ oder: „τὸ δὲ σῶμα ἀπὸ τοῦ χοὸς καὶ τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης, τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς μητρὸς τῆς Ἀχαμώθ“ (Iren. I 5 6).

* * *

IV. Man kann nicht verkennen, daß mit alledem die spezifische, schroffe Erlösungstheorie, wie sie bei Paulus vorliegt, eigentlich eine gewisse Abschwächung erfährt. Wenn die göttliche, höhere Natur

[1]) Vgl. Hauptprobleme der Gnosis 12 17 19f. 20f. 27 34 48 u. ö.

[2]) Über die jüdische Überlieferung vgl. Ginzberg, D. Haggada b. d. Kirchenvätern u. i. d. apokr. Literat. 1900 S. 19—21; s. dort auch die Stellen aus den K.-Vätern, welche die Lehre bald den Juden, bald den Häretikern zuschreiben. — In jüdischen Diasporakreisen (Slav. Henoch Rez. A 30_8, Pseudoklemen. Hom. XVI 11f.) wurde die Stelle auf die Weisheit, in der Kirche dann auf den Geist oder auf Geist u. Sohn gedeutet (s. u. Kap. X).

etwas von Anfang an den Auserwählten Eignendes ist, so fällt damit bis zu einem gewissen Grade die absolute Notwendigkeit einer an einem bestimmten Zeitpunkt vollzogenen Erlösung. Wenigstens wird durch die Erlösung nicht mehr etwas absolut Neues in das Menschengeschlecht hineingebracht. Es kann sich nur um ein Erwecken der göttlichen Seele, die in diese irdische Welt hinabgesunken ist, um ein Anfachen und Entzünden des himmlischen Funkens, welcher dem Erlöschen nahe ist, handeln. Ja es könnte beinahe so scheinen, als wäre die Gnosis eine Fortsetzung der platonischen Grundanschauung[1]). Wie der griechische Weise sich auf das bessere, von oben stammende Teil, die Seele seiner Seele besinnt und so den Weg zur himmlischen Heimat zurückgewinnt, so wäre auch die Gnosis die Selbstbesinnung des Frommen auf das göttliche Lichtelement in ihm, seine Herkunft und seine Bestimmung: ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν, ποῦ ἦμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν · ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα, τί γέννησις, τί ἀναγέννησις[2]). Karpokrates und sein Anhang lehrten in der Tat, daß Jesus, weil er eine „feste und reine Seele" gehabt habe, sich an alles das, was er in der höheren Welt gesehen, habe erinnern können, und daß Gott ihm deshalb eine Kraft gesandt habe, mit der er die Weltschöpfer verachten und durch ihre Sphären zur oberen Welt habe hindurchdringen können. Ebenso erginge es denen, welche eine Jesu gleiche Seele bekommen hätten: animas ipsorum ex eadem circumlatione devenientes et ideo similiter contemnentes mundi fabricatores, eadem dignas habitas esse

[1]) Vgl. die charakteristischen Formeln: ἐλθὼν οὖν ὁ Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξύπνισεν, ἐξῆψεν δὲ τὸν σπινθῆρα ... τὸν μὲν χοῦν καθάπερ τέφραν ἀπεφύσα καὶ ἐχώριζεν, ἐξῆπτε δὲ τὸν σπινθῆρα καὶ ἐζωοπύρει (Exc. ex Theod. 3); weiter die Ausführungen der Naassener (Hippolyt 154_{57}) über den seelenerweckenden Gott Hermes-Anthropos (ψυχὰς . . . τῶν μνηστήρων . . . . τῶν ἐξυπνισμένων καὶ ἀνεμνησμένων). Sethianer b. Hippolyt V 21 S. 212_{73}: ἡ τοῦ . . . φωτὸς ἀκτὶς οἰκείου χωρίου ἐκ διδασκαλίας καὶ μαθήσεως μεταλαβοῦσα σπεύδει πρὸς τὸν λόγον τὸν ἄνωθεν ἐλθόντα (vgl. Peraten 196_{18} ff. 198_{30} τοὺς ἐξυπνισμένους). Hermet. XIII 2: τοῦτο τὸ γένος ὦ τέκνον οὐ διδάσκεται ἀλλά, ὅταν θέλῃ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται.

[2]) Exc. ex Theodoto 78; vgl. Hippolyt Ref. VII 26 (Selbstbesinnung des „Archon" der Basilidianer in ähnlichen Formeln) VI 32. (Selbstbesinnung der Sophia bei den Valentinianern). Acta Thomae K. 15 (τίς ἤμην καὶ τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν, ἵνα πάλιν γένωμαι ὃ ἤμην.). — Zosimus bei Reitzenstein, Poimandres S. 103: πορεύεσθαι (τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον) δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα. Zu diesen Weltanschauungsformeln vgl. Norden, Agnostos Theos 102 ff. vgl. auch I. Klem. 38_{2} II. Klem. 1_{2}.



virtute et rursus in idem abire[1]). Hier ist alles — etwa abgesehen von der vorübergehenden Erwähnung der von Gott gesandten Kraft — rational und im Stil platonisierender Philosophie gedacht. Auch Kreise der Valentinianer und der Basilidianer scheinen sich dieser rationalen Stimmung genähert zu haben. Wenigstens scheint darauf die Polemik des Klemens Alexandrinus in einem Zusammenhang, in welchem er von dem φύσει σώζεσθαι der Valentinianer und dem φύσει πιστὸς καὶ ἐκλεκτός der Basilidianer spricht, hinzudeuten: ἣν δ᾽ἂν καὶ δίχα τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας χρόνῳ ποτὲ ἀναλάμψαι δύνασθαι τὴν φύσιν. εἰ δὲ ἀναγκαίαν τὴν ἐπιδημίαν τοῦ κυρίου φήσαιεν, οἴχεται αὐτοῖς τὰ τῆς φύσεως ἰδιώματα[2]).

Aber das alles ist doch nur Schein oder äußerste, hier und da gezogene Konsequenz. Im Grunde bleibt — das ist bereits oben hervorgetreten — die Gnosis radikale Erlösungsreligion. Es ist nicht die Meinung der Gnostiker, daß der halb erloschene Funke aus eigener Natur und Kraft heraus sich wieder anfachen und aufflammen könnte. Die Lichtelemente, das versunkene Sperma, die ἀπόρροιαι sind hier unten in hoffnungsloser Gefangenschaft. Es bedarf einer Erlösung von oben herunter und von außen herein. Gnosis ist nicht die Besinnung des Intellekts, oder des besseren geistigen Ich auf sich selbst, Gnosis ist geheimnisvolle, in Vision und Ekstase durch Weihe und Sakrament sich vollziehende Offenbarung und Erlösung. Nicht der Philosoph ist der Führer der Gnostiker, sondern der Mystagoge, und nicht philosophisches Studium rettet die Seele, sondern die Teilnahme an dem Mysterienverband und der Weihe[3]).

Mit diesem supranaturalen Charakter der Erlösungsreligion ist nun allerdings der Gedanke einer an einem bestimmten Punkt der Geschichte vollzogenen Erlösung noch keineswegs gegeben. Ja man kann zunächst, wenn man auf die Hauptsache den Blick gerichtet hält, das Urteil formulieren: In der gnostischen Erlösungstheologie

[1]) Irenaeus I 25_1f. vgl. Epiph. 26_{10} (Gnostiker) Χριστὸν . . . δείξαντα τοῖς ἀνθρώποις ταύτην τὴν γνῶσιν.

[2]) Stromat. V 1, 3_3 vgl. auch IV 13, 91_2.

[3]) Wie leicht der Begriff der „Gnosis" völlig in den der Magie umschlagen kann, zeigt Epiphanius Haer. 31, 7: τὸ δὲ τάγμα τὸ πνευματικὸν ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὥσπερ καὶ γνωστικοὺς καὶ μηδὲ καμάτου δεομένους ἢ μόνον τῆς γνώσεως καὶ τῶν ἐπιρρημάτων τῶν αὐτῶν μυστηρίων. — In dem von Reitzenstein Poimandres beigebrachten Zosimustext lehnt der πνευματικὸς ἄνθρωπος die Magie allerdings ausdrücklich ab (S. 103). Aber die Ablehnung zeigt, wie sehr Gnosis und Magie sich zu verbinden gewöhnt sind.



tritt der Mythos ganz und gar an Stelle des Historischen. Die Entwickelung, die mit Paulus begonnen hat, vollendet sich hier mit unheimlicher Geschwindigkeit. Hat Paulus bereits die geschichtliche Figur Jesu von Nazareth mit einem Erlösungsmythos umwoben, so wird nun hier das Geschichtliche ganz und gar vom Mythos verschlungen.

Erlösung ist für den Gnostiker nicht etwas, was sich einmal und an einem Punkte vollendet hat, sondern was sich zu allen Zeiten und immer ereignet. Immer seit den uranfänglichen Zeiten, in denen sich die naturwidrige Vermischung von Licht und Finsternis vollzogen hat, strebt die gnostische Seele aus den Tiefen der Finsternis heraus zur ewigen Heimat des Lichts. Und es ist derselbe (im Grunde genommen von aller Geschichte unabhängige) Befreiungsprozeß, derselbe Weg, der sie zum Ziele führt, jetzt und alle Zeit: die Loslösung von den niederen sinnlichen Elementen des Daseins und die Hingabe an die höhere himmlische Welt. — Kann unter diesen Umständen überhaupt irgend eine konkret und historisch gegebene göttliche Erlösergestalt direkte Bedeutung für die Erlösung haben? Sie kann es namentlich in einer Beziehung, insofern ihr Mythos, den sie selbst erlebt hat, von vorbildlicher oder urbildlicher Bedeutung für die gnostische Seele wird und von ihr in heiligen, sakramentalen Handlungen nacherlebt wird.

Einzelne Beispiele werden das deutlich machen. — Ein solcher Mythos von urbildlicher Bedeutung ist die in der Gnosis weitverbreitete Urmenschenlehre. Der Mythos erzählt[1]): in uralten Zeiten, am Anfang der Welt, ist ein göttliches Wesen aus der höchsten Welt durch die Planetensphären, die ihm ihre unheilvollen oder niederen, sinnlichen Gaben mitteilten, in die Materie, von der Schönheit der Physis verlockt, herabgesunken, und hat einen Teil seines Wesens an sie verloren[2]).

[1]) Vgl. dazu die bereits in Kap. V gegebenen Ausführungen über den sterbenden und auferstehenden Gott. — Die obige Skizze gibt etwa die Erlösungslehre des Poimandres wieder. — Über die weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhänge s. Hauptprobleme d. Gnosis S. 160—223.

[2]) Dieses Versinken in die Materie und also der Beginn der Schöpfung hebt damit an, daß der Anthropos sich in der Materie abspiegelt und in Liebe zu seinem eigenen Bilde entbrennt. — Spuren dieser Anschauung sind in der Gnosis weit verbreitet: vgl. Anfang des Apocryphon Joannis; meine Ausführungen über die Gnostiker des Plotin (Hauptprobleme 188); Naassener bei Hippolyt V 8 (namentlich p. 154). — Es würde sich vielleicht lohnen, den weiteren verzweigten Zusammenhängen dieses Mythos einmal nachzugehen (vgl. auch Hauptprobleme S. 205₁).

Nur mühsam hat er sich wieder aus ihr erhoben, hat das niedere Wesen der Materie abgestreift und den Planetenmächten das, was ihnen gehört, zurückerstattet. Und dieses Urmenschen Geschlecht, heißt es dann, sind wir. Mit dem einen Teil seines Wesens stammt der Mensch aus der oberen göttlichen Welt und ist unsterblich, mit dem andern Teil ist er sterblich, in die Knechtschaft der Planetenmächte geraten, der Heimarmene untertan. Aber er soll sich darauf besinnen, daß er aus der Welt des Lichtes und des Lebens stammt, und unter der Führung des Nus seinen Weg aufwärts nehmen in die Welt des strahlenden Lichtes. Dann wird sein Geist nach dem Tode die Planetensphären durchwandeln, die häßlichen Hüllen, die aus jenen Welten stammen, ablegen, und Lieder und Hymen singend in die Welt der höchsten Gottheit einziehen. Ja er kann im Mysterium in der heiligen Weihe schon jetzt bei Lebzeiten diese Himmelfahrt der Seele und ihr Aufgehoben-Sein in die Gottheit erleben.

Das ist noch halbwegs reiner Platonismus und doch schon gnostische Erlösungstheorie. Der Mythos hat seine Kraft entwickelt, die allerdings recht blasse und abstrakte Gestalt einer mythischen Gottheit steht vor der Seele des Gnostikers. Aus sich heraus findet die Seele den Weg zur Heimat nicht, sie muß sich zusammenschließen mit ihrem Urbild, dem vorweltlichen Anthropos, soll lernen, sich als einen Teil seines Wesens und seiner Kraft zu empfinden, soll wissen, daß das, was sich in Uranfängen einmal vollzogen hat, nun seine Gültigkeit für alle Zeiten hat, und aus alledem Kraft und selige Gewißheit schöpfen: der Gnostiker steht nicht allein, sondern in großen, gewaltigen, mit innerer Notwendigkeit sich vollziehenden Zusammenhängen, die ihn hinübertragen über die Ohnmacht und die Schwäche seines eigenen vereinzelten Strebens.

Ein zweiter großer gnostischer Mythos lautet[1]): Die Gnostiker sind Söhne (Same, σπέρμα s. o. S. 238) der himmlischen Mutter. Diese Muttergöttin hat einst im ungestümen Liebesdrang die oberen himmlischen Welten verlassen, sie hat ihren himmlischen Bräutigam (Syzygos) verloren und ist in die trübe Welt der Materie hinabgesunken. Sie weilte lange nun in der Verlorenheit und im Gefängnis, umdrängt von trüben, dämonischen Gestalten. Da ist ihr ein höchster Himmelsgott, ein

[1]) Wir finden den Mythos bereits bei den „Gnostikern“, die als Vorläufer des Valentinianismus zu betrachten sind (Iren. I 30, auch wohl Apocryphon Joannis; Pistis Sophia, hier schon weiter ausgemalt); dann besonders ausgeprägt und charakteristisch in den valentinianischen Schulen.

Soter nachgezogen und hat sie aus ihrer Verlassenheit und Verlorenheit erlöst und von den Dämonen befreit. Voller Scham hat sich die Verlassene, als sie ihren Retter schaut, verhüllt, aber dann ist sie ihm jubelnd entgegengeeilt, ist mit ihm ins Brautgemach gegangen und hat den ἱερὸς γάμος geschlossen[1]). — Was hier sich urbildlich vollzogen hat, vollzieht sich immer von neuem. So hat denn jede gnostische Seele ihren Syzygos, ist die Braut eines himmlischen Doppelgängers, ihres Engels[2]). So sicher, wie die Μήτηρ ihren Soter gefunden hat, wird die Seele ihren Bräutigam, den Engel, umarmen und durch diese Vereinigung in die höhere Welt erhoben, von der niederen befreit werden. Endziel der Seele ist die himmlische Hochzeit. Im Sakrament, in der heiligen Weihe des Brautgemaches kann sie — hier noch auf Erden — jene heilige Vereinigung vorwegnehmen und in Schauern der Entzückung das Mysterium erleben: „Wir müssen uns in eins zusammenfinden. Nimm zuerst durch mich und von mir die Gnade. Schmücke dich wie eine Braut, die ihren Bräutigam erwartet, damit ich du sei und du ich. Laß sich in deinem Brautgemach niederlassen den Samen des Lichts. Empfange von mir (dem Mystagogen) den Bräutigam und nimm ihn auf und laß dich von ihm aufnehmen. Siehe, die Gnade ist auf dich herabgekommen[3])". Wiederum ist also der Mythos voll ur-

---

[1]) Nachweise: Hauptprobleme S. 267ff. Besonders klar erkennbar ist der Mythos vom ἱερὸς γάμος Hippolyt VI 34.

[2]) Diese Theorie tritt besonders deutlich in den Excerpta ex Theodoto heraus, vgl. namentlich c. 21 22 35f. 64; doch s. auch Iren. I 7, 1 und die Nachweise über das Sakrament des Brautgemachs in der folgenden Anmerkung. Es scheint doch die gesamte Schule Valentins von diesem Grundgedanken beherrscht zu sein.

[3]) Irenaeus I 13, 3 (Sakrament der Markosier); s. die Nachweise Hauptprobleme S. 315—317. Dazu noch folgende Stellen: Sarkastisch berichtet Iren. III 15_2 von dem eingeweihten Mysten: neque in caelo neque in terra putat se esse, sed intra Pleroma introisse et complexum jam angelum suum. I 6, 4: δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον. Klemens III 4, 27: οἱ γὰρ τρισάθλιοι τὴν σαρκικὴν καὶ συνουσιαστικὴν κοινωνίαν ἱεροφαντοῦσιν καὶ ταύτην οἴονται εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοὺς ἀνάγειν τοῦ θεοῦ. Vgl. Herakleon (nach Orig.) bei Hilgenfeld 483_{20} $492_{6.16}$ 493_1f. — Epiphan. H. 31, 7. — Gern wüßten wir Genaueres über den Hergang des Sakraments. Daß bei den Valentinianern dem Mysten ein νυμφὼν hergerichtet wurde, sagt Irenaeus I 21, 3. Daß das Zeigen des Phallus bei der Feier eine Rolle spielte, deutet Tertullian adv. Valent. c. 1 an. An einen wirklichen Vollzug der geschlechtlichen Vereinigung (durch den Mystagogen am Mysten), den die Darstellung Iren. I 13, 3 naheliegen könnte, zu denken verbietet für die Valentinianer wenigstens die ausdrückliche Erklärung des Klemens III 4, 29_2 (πνευματικὴ κοινωνία). Aber gerade im Vergleich mit den

bildlicher, erlösender Kraft geworden. Nicht indem er nur auf sich selbst schaut und sich auf sein eigenes Selbst besinnt, gewinnt der Gnostiker die Erlösung. Er muß sich im Glauben zusammenschließen mit der Μήτηρ, sich als einen Teil, als σπέρμα und ἀπόρροια ihres Wesens empfinden, muß sich tragen lassen von den aus ihr stammenden, in ihr wirkenden Erlösungskräften, sich mit ihr zusammenfinden im Sakrament des ἱερὸς γάμος, so nur gewinnt er das Heil. Die Gnostiker sind οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καί ⟨οἱ⟩ τῆς Ἀχαμὼθ μεμυημένοι [δὲ] μυστήρια (Iren. I 6,1).

Und ein dritter Mythus[1]) erzählt etwa: Im Uranfang ist ein göttlicher Erlöserheros aus Himmelshöhen in die tiefsten Tiefen des Hades und der Hölle hinabgefahren. Er hat dort unten mit den Mächten und Dämonen zu kämpfen gehabt; es galt, sie zu überlisten und ihnen das Geheimnis ihrer Kraft zu rauben. Unerkannt ist er zunächst in die niederen Welten hinabgestiegen, hat viele verschiedene Gestalten angenommen, um die Dämonen zu täuschen, ist ihresgleichen geworden. Aber nachdem das große Werk gelungen und die Macht der Dämonen gebrochen, hat er sich siegreich erhoben und ist nunmehr in seiner eigenen leuchtenden Herrlichkeit, so daß alle, die ihn sahen, staunten, zu den himmlischen Höhen zurückgekehrt.

Dieser Erlösungsmythus hat ja zunächst eine objektive Bedeutung. Daß die Dämonen besiegt wurden, ist eine einmalige, in der Vergangenheit

---

Valentinianern beschuldigt er eine andere gnostische Sekte der σαρκικὴ καὶ συνουσιαστικὴ κοινωνία (s. o.); vgl. die obszönen Mysterien, welche Epiphanius 26, 4 von den Gnostikern berichtet.

[1]) Über diesen Mythus und seine Herkunft ist bereits in den Abschnitten über die Hadesfahrt (Kap. I Anhang) und über die Erlösungslehre des Paulus gehandelt. Die schon für Paulus vermutete Umwandlung der Idee der Hadesfahrt in das Erscheinen des Erlösers hier auf Erden liegt innerhalb der Gnosis besonders deutlich vor. — Für die Gnosis sind ja diese Erde und selbst die niederen Himmelssphären das Reich der Finsternis und der schlechten Materie. — Belege für die Idee des Abstieges des Erlösers durch die niedere Welt, seiner Verwandlung und der Wahrung des Inkognitos: Hauptprobleme 238 ff. — Die besten Quellen sind die halbgnostischen Stücke: Ascensio Jesaiae und die „Perle" Acta Thomae 111 (vgl. dafür die zusammenfassende und über alle Auffassungsmöglichkeiten gut referierende Arbeit von F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis 1910 S. 53 ff.); innerhalb der Gnosis vor allem der mandäische Mythos von der Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ (Mândâ d'Hajê Genza r. 6. u. 8 Traktat). Doch ist hier die Szenerie wieder in die Unterwelt verlegt. Über die religionsgesch. Zusammenhänge Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909 S. 203 ff. Hans Schmidt, Jona, 172 ff.



liegende Tatsache, die als solche ihren Wert und ihre Tragweite hat. Aber auch hier wird das einmalige Ereignis zum vorbildlichen Symbol, der Gläubige schließt sich mit der rettenden Gottheit zusammen und erfährt mit ihr alle Schrecken der Hadesfahrt und allen Triumph im Sieg über die Dämonen; der Gläubige erlebt mit dem Erlösergott auch die Himmelfahrt, die glorreiche Verwandelung in ein strahlendes Lichtwesen der höheren Welt, das Hintreten vor Gottes Thron, das Triumphieren und Jubilieren im Himmel. Ein besonders gutes Beispiel bieten uns dafür jetzt die salomonischen Oden. In diesen ist die Frage nach dem „Ich", das in ihnen spricht, oft so schwer zu lösen, weil sich hier in der Tat vielfach das Ich des frommen Sängers ganz und gar mit dem Messias zusammenschließt, so daß man im einzelnen Falle kaum noch weiß, von wem die Rede ist. Das Thema aber, das hier vor allem besungen wird, ist das der Himmel- und Höllenfahrt, sei es des frommen Mysten, sei es des Messias[1]).

Es ist bereits darauf hingewiesen, daß mit alledem die Erlösungslehre der Gnostiker ihre nächste Parallele an der dem Apostel Paulus spezifisch eigentümlichen Idee von dem Mitsterben und Mitauferstehen des Christen mit Christus hat. Auch hier ist aus dem einmaligen geschichtlichen Ereignis — ohne daß dieses in seiner Realität von Paulus angetastet und ohne daß sein objektiver Wert gestrichen würde — ein urbildlicher symbolischer Mythus von gegenwärtiger Bedeutung geworden. Leiden, Sterben und Auferstehen bedeutet nunmehr dasselbe für den Erlöser, wie für alle die, die ihm nachfolgen, die sich mit ihm zu einer Einheit zusammenschließen, und, von seiner Kraft getragen und ergriffen, erleben, was er erlebt. — Und wie in der Gnosis ist dies Erlebnis als teils noch ausstehend, in der Zukunft sich vollendend gedacht, teils aber wiederum greifbar gegenwärtig, im Sakrament (der Taufe) sich vollziehend.

* * *

V. Und nun endlich können wir auch die spezielle Christologie der Gnostiker verstehen. Sie entsteht dadurch, daß mit diesen mythischen Erlöserfiguren oder mit diesen Erlösermythen irgendwie, so gut oder so schlecht es geht, die Gestalt Jesu von Nazareth verbunden wird.

Besonders charakteristisch ist die Art und Weise, wie bei den Valentinianern und den ihnen verwandten Sekten die Erlöserfigur in den Mythus

[1]) Vgl. namentlich die Ode 36, dann Ode 11 15 17 (Messias?) 20 21 22 (?) (25) 35 38.

von dem ἱερὸς γάμος des Erlösers mit der Sophia eingearbeitet ist. Es kann gar kein Zweifel daran sein: das eigentliche Erlösungsmysterium lag für alle diese Sekten in der Vereinigung des Soters mit der Sophia, die mit der Historie Jesu von Nazareth schlechterdings nichts zu tun hat, und in dem gleichartigen Erlebnis des Gnostikers im Sakrament des Brautgemachs. Nun kombiniert man die Gestalt jener Heilandsgottheit in irgend einer, wenn auch noch so dürftigen Weise mit Jesus und hängt die Erzählung von dem Erscheinen Jesu auf Erden oberflächlich an jenen Mythus an. So[1]) behaupteten die Gnostiker, deren System uns Irenäus I 30 überliefert hat, daß die Sophia in ihrer Verlassenheit ihre himmlische Mutter angerufen habe, und diese habe ihr den Christus gesandt. Der sei unerkannt durch alle sieben Himmel hindurchgeeilt: et descendentem Christum in hunc mundum induisse primum sororem suam Sophiam et exultasse utrosque refrigerantes super se invicem; et hoc esse sponsum et sponsam definiunt. Dann aber sei der so mit der Sophia geeinte Christus auf den vorherbereiteten Jesus herabgestiegen (I 30, 12). Und nunmehr beginnt, allerdings auf einen kurzen Raum zusammgedrängt (denn wesentlich Neues geschieht hier nicht mehr, als nur die Verkündigung der himmlischen Geheimnisse), der Bericht von dem Wandel dieses Wunderwesens auf Erden.

Ebenso ist in die Erzählung von der Befreiung der Göttin in der Pistis Sophia das Erscheinen Jesu auf Erden erst künstlich eingearbeitet. In der gegenwärtig vorliegenden Form zerfällt die Erzählung in zwei Hälften. Zunächst wird berichtet, wie der Erlöser (jetzt Jesus) in der Urzeit die Pistis Sophia aus ihrer Bedrängnis in der von den Dämonen beherrschten Welt befreit habe. Aber diese Befreiung war nur eine vorläufige. Die endgültige Erlösung erfolgt erst nach dem vollbrachten Erdenleben und der siegreichen Auffahrt Jesu. So bewegt sich die Erzählung in ermüdenden und eintönigen Wiederholungen. Ursprünglich spielte der ganze Mythos natürlich in der Urzeit. Nun erscheint das irdische Leben Jesu als eine Episode des Mythos, nach beiden Seiten von diesem umgeben und umklammert, ganz und gar in ihn eingetaucht[2]). —

Noch mühsamer ist bei den Valentinianischen Sekten die Herstellung dieser Verbindung. In der Darstellung des Hippolyt (Refut VI. 36) wird ausdrücklich gesagt, daß die Valentinianer drei Christi kennen, einmal den Syzygos des ἅγιον πνεῦμα in der Welt der 30

[1]) Die genaueren Nachweise s. Hauptprobleme 260 ff.

[2]) Hauptprobleme 271 ff.

Aeonen, dann die gemeinsame Frucht der Welt der Aeonen, den ἰσόζυγος τῆς ἔξω σοφίας (also den Helden des Mythos vom ἱερὸς γάμος) und zum dritten den von der Maria geborenen εἰς ἐπανόρθωσιν τῆς κτίσεως τῆς καθ' ἡμᾶς. – Auch in dem von Irenäus (I 6,1) dargestellten System scheint der auf Erden Erschienene (obwohl er hier Soter heißt) nicht identisch mit dem himmlischen Bräutigam der Sophia zu sein. Er ist überhaupt ein mehr untergeordnetes Wesen. Ja es zeigt sich hier noch ganz deutlich, daß für die Pneumatiker selbst dieser Erlöser nur eine geringe Bedeutung besitzt. Ausdrücklich wird hier ausgeführt – man erschrickt fast über die Deutlichkeit – daß die Hyliker erlösungsunfähig seien, daß die Pneumatiker von ihrem Ursprung her schon Licht und Salz der Welt seien, daß es sich um eine Entscheidung also nur für die Psychiker handle: καὶ τὸν Σωτῆρα ἐπὶ τοῦτο παραγεγονέναι τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐστιν, ὅπως αὐτὸ σώσῃ. Der valentinianische Gnostiker braucht den irdischen Jesus und seine Erscheinung nicht, sein Herz und seine Frömmigkeit hängt an dem Mythos von der Hochzeit des Soter und der Sophia. Dem scheint dann übrigens auch die Spekulation über die Gestalt Jesu, wie sie in diesem Zusammenhang vorgetragen wird, durchaus zu entsprechen. Es wird hier ausgeführt, daß Jesus seine pneumatische Wesenheit von der Achamoth empfangen habe, daß er dazu vom Demiurg her den psychischen Christus angezogen habe, daß er endlich ἀπὸ τῆς οἰκονομίας den psychischen Leib bekommen habe. Von einer höheren Wesenheit, die sich dann noch auf Jesus bei der Taufe herabläßt, ist hier nicht die Rede. Diese letztere noch kompliziertere Anschauung, also die Annahme eines vierfach geteilten Wesens wird I 7,2 ausdrücklich einer anderen Richtung des Valentinianismus zugeschrieben. In den Ausführungen Iren. I 6,2 liegt eine ältere Quelle vor[1]), die z. T. mit demselben Wortlaut in Exc. ex Theodoto 58–59[2]) wiederkehrt. In der entsprechenden Darstellung dieses Abschlusses der Excerpta ist die Achamoth (Sophia) sogar als die τεκοῦσα[3]) Jesu bezeichnet. Dieser erscheint also als ein ganz untergeord-

[1]) Vgl. den Nachweis am besten bei C. Barth, Die Interpretation des N. Test. i. d. valentinianischen Gnosis 1911 S. 12–18. Die gemeinsame Quelle ist aber nicht, wie C. Barth annahm, Ptolemäus (Iren. I 8,5), sondern eine Schrift, zu der Ptolemäus einen Anhang (Auslegung des johanneischen Prologs) geliefert zu haben scheint. Schwartz, Aporieen Gött. Gel. Nachr. 1907 S. 137.

[2]) Exc. ex Theodoto 60–61 mit der komplizierten Christologie gehören nicht hierher. Bei Irenaeus finden wir keine Spur von einer Parallele.

[3]) Jesus hat τὴν ἐκκλησίαν (τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητόν) an sich genommen. 58: τὸ μὲν παρὰ τῆς τεκούσης τὸ πνευματικόν, τὸ δὲ ἐκ τῆς οἰκονομίας τὸ ψυχικόν. 59:

netes Geisteswesen, das mit seiner Wesenheit nicht über die Sphäre der gefallenen Sophia hinüberreicht[1]). Es ist eben der Jesus, den man den Psychikern, den „Ekklesiastikern" zu liebe, in das große Äonensystem noch so eben aufgenommen hat. Dann ist man im Kompromiß allmählich weiter gegangen und hat Jesus im Äonensystem gleichsam aufrücken lassen. Er wird nun entweder in irgend einer Weise mit dem Soter[2]), der gemeinsamen Frucht der Äonenwelt, der mit der Achamoth den ἱερὸς γάμος schließt, identifiziert, oder es wird behauptet, daß auf diesen dreigeteilten Jesus erst eine höhere Wesenheit bei der Taufe herabgestiegen sei[3]). Aber dabei hält sich die ältere Anschauung hartnäckig, daß Jesus von der Sophia das höhere pneumatische Element habe, so daß nun eine unnötige Verdoppelung dieses höheren Wesens in Jesus einmal aus der Sophia, dann von dem Äon, der sich bei der Taufe auf ihn herabsenkte, eintritt. Das hat dann wieder zu neuen Kombinationen Anlaß gegeben[4]), die wir hier nicht verfolgen können. — Genug, daß

σπέρμα μὲν οὖν πρῶτον ⟨τὸ⟩ παρὰ τῆς τεκούσης ἐνεδύσατο. (Oder sollte hier, was ich nicht annehme, die τεκοῦσα nur auf τὸ πνευματικόν zu beziehen sein?) — Sollte nicht auch 54₂ τῆς μητρὸς οὖν μετὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τῶν σπερμάτων εἰσελθούσης εἰς τὸ πλήρωμα auf Jesus zu beziehen sein? Beachte, daß in 34 wie in 59 der Demiurg als τόπος bezeichnet wird.

[1]) Jesus erscheint c. 58 als ὁ μέγας ἀγωνιστής. — Dazu und zu der Auffassung Jesu als des Sohnes der „Mutter" vgl. den Hymnus Acta Thomae c. 49: ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος, ἐλθὲ ἡ κοινωνοῦσα ἐν πᾶσι τοῖς ἄθλοις τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ .... ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ.

[2]) Exc. ex Theod. 41 τὸ φῶς ὃ πρῶτον προήγαγεν τουτέστι τὸν Ἰησοῦν ὁ αἰτησάμενος τοὺς αἰῶνας Χριστός, vgl. z. B. Exc. ex Theodoto 23 35.

[3]) Genaueres s. u. — Hier scheint übrigens der eigentliche Kernpunkt des Streites zwischen dem anatolischen und dem italischen Zweig (Ptolemäus, Herakleon) zu liegen, über den Hippolyt VI 35 berichtet. Hippolyt bezieht die ganze Streitfrage auf eine scheinbare Quisquilie, ob das σῶμα Jesu πνευματικόν oder ψυχικόν gewesen sei. In Wirklichkeit wird es sich darum gehandelt haben, ob der von der Jungfrau Geborene bereits eine pneumatische Wesenheit gewesen sei, oder ob das höhere Element sich erst bei der Taufe in Jesus eingesenkt habe. Beachte den Satz 286₆: ψυχικόν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰ κατελήλυθε, τουτέστιν ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν τῆς Σοφίας (vgl. 288₄₁ τὴν ἔξω σοφίαν).

[4]) Nach Irenaeus I 7, 2 bringt der Soter, der in der Gestalt der Taube erscheint, τὸ ἀπὸ (l. st. αὐτό) τῆς Ἀχαμὼθ σπέρμα πνευματικόν mit herab. — Nach Exc. ex Theodoto 26 (vgl. 1—2) soll das Sichtbare (!) an Jesus gewesen sein ἡ Σοφία καὶ ἡ Ἐκκλησία τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων; das Unsichtbare aber der „Name" (der sich bei der Taufe auf Jesus niederließ; vgl. dazu 22₆ 31₄). Auch die komplizierte Christologie der Pistis Sophia gehört hierher. Danach hat Jesus, der natürlich selbst der Welt der höchsten Äonen angehört, eine Kraft

man deutlich sieht, wie hier die Gestalt Jesu in ein bereits vorliegendes mythologisches System allmählich eindringt[1]).

So hat sich denn endlich auch die mythische Figur des Urmenschen, über die bereits gesprochen ist, allerdings nur in einigen wenigen gnostischen Systemen — vor allem in der Naassenerpredigt — mit der Ge-

(d. h. seine pneumatische Wesenheit) aus der Barbelo (= Sophia), eine Seele von Sabaoth dem Guten (d. h. dem Demiurgen) genommen und das alles in den Leib der Maria getan, um durch ihn geboren zu werden K. 8 64.

[1]) Es sei hier nebenbei noch auf eine weitere mythologische Phantasie verwiesen, die sich gern mit der Annahme eines solchen mehrfach geteilten Wesens des Erlösers verbindet. Nach den Ausführungen der Gnostiker bei Irenaeus muß der Erlöser das Wesen aller an sich nehmen, die zu erlösen er gekommen sei. Dieses Thema erfreut sich in gnostischen Kreisen großer Beliebtheit. Es hat sich zu der Idee von dem vielgestaltigen, verwandelungsfähigen Erlöser, der durch alles hindurchgeht und überall gefunden wird, erweitert; und dabei werden dann neue Motive von ausgesprochen mythologischem Charakter adaptiert. Basilides Iren. I 24, 4: quoniam enim virtus incorporalis erat et Nus innati Patris, transfiguratum, quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum, qui miserat eum. — (Über die vielfache Verwandlung Jesu bei seinem Abstieg, mit dem Zweck, der Aufmerksamkeit der Dämonen zu entgehen, s. Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis S. 239 ff.) — Die Verwandlungsfähigkeit des Erlösers ist ein beliebtes Motiv in den apokryphen Apostelgeschichten: Act. Petri Verc. 20; Acta Jo. 90—93 98; Acta Thomae 10 (ὁ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ διερχόμενος διὰ πάντων) 48 ὁ πολύμορφος (vgl. 44 der πολύμορφος δαίμων) 80 (syrische Übersetzung) 153. In dem apokryphen Evangelium der Gnostiker Epiphan. H. 26, 3 lautet ein Wort des Erlösers: „ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς' ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος· καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις." Diese pantheisierende Tendenz haben auch einige der bekannten Logien Jesu von Behnesa (in diesem Zusammenhang besprochen bei Reitzenstein, Poimandres S. 239 ff. s. dort auch die Parallelen aus der hermetischen Literatur XIII 11 XI 20). — Zosimos auf Grund der Offenbarungen des Bitys zitiert das Hermeswort: φησὶ γὰρ ὁ Νοῦς ἡμῶν· ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ πάντα δυνάμενος καὶ πάντα γινόμενος, ὅ τι θέλει ὡς θέλει, φαίνει ἑκάστῳ (Reitzenstein, Poimandres 105 vgl. Naassener, Hippolyt 166_{10}). — In allen diesen Ausführungen scheint ein weitverbreitetes mythisches (Märchen-)Motiv vorzuliegen. Es spielt auch in der Erzählung von Simon Magus eine Rolle, Pseudoklem. Rekogn. II 9, Homil. II 32. — Besonders interessant ist die Notiz Martyr. Petri et Pauli c. 14 ed. Lipsius Bonnet I 132: ἐνηλλάττετο (sc. Simon) γὰρ τῇ τε ὄψει καὶ τῇ ἡλικίᾳ διαφόρους μορφὰς καὶ ἐβάκχευεν ὑπουργὸν ἔχων τὸν διάβολον. (Nero hält den Simon deshalb für den υἱὸν θεοῦ). Das sonderbare ἐβάκχευεν führt auf den Mythos von den vielfachen Verwandlungen, mit welchen Dionysos den ihn verfolgenden Titanen zu entrinnen bemüht ist (Nonnus, Dionysiaca VI 155 ff.). Der Mythos vom Kampf des Urmenschen mit den dämonischen Mächten bei den Manichäern weist eine überraschende Parallele auf, vgl. Baur, D. manich. Religionssystem S. 53 f.

stalt Jesu amalgamiert[1]), und ebenso ist es zu beurteilen, wenn Jesus in der judenchristlichen Gnosis (Pseudoklementinen)[2]) als der uranfängliche Adam aufgefaßt und demgemäß gelehrt wird, daß dieser Adam (der Prophet) in den verschiedensten Offenbarungsträgern erscheint, um zuletzt in Jesus zur Ruhe zu kommen[3]). Und in diesem Zusammenhang wird es noch einmal besonders deutlich, wie auch der frühchristliche Hymnus auf den Hadesbezwinger Jesus nichts weiter bedeutet als die Herantragung eines Mythos an die geschichtliche Gestalt Jesu.

* * *

VI. Gelang es so der Gnosis, der Erlöserfigur Jesu von Nazareth irgendwie und irgendwo in ihren Systemen einen Platz zu verschaffen, so blieb eben doch noch eine für sie fast unlösbare Schwierigkeit. Für ihre Grundanschauung war der Gedanke ja unerträglich, daß Jesus als ein wirklicher Mensch, in einem wahrhaftigen Menschendasein gelebt habe. Eine solche Berührung der oberen himmlischen Welt und eines aus dieser stammenden Aeons mit dem Schmutz der niederen Materie mußte ihnen ein für allemal unmöglich erscheinen.

Die älteste Antwort, welche die Gnostiker auf diese Frage gaben, war das Durchschlagen des unlösbaren Knotens. Man erklärte rundweg, daß Jesus auf Erden nur eine Scheingestalt besessen habe. Diese Anschauung des Doketismus ist eine der frühesten Erscheinungen eigentlicher christlicher Häresie gewesen. Die johanneischen Schriften und die Ignatianen zeigen deren weite Verbreitung (s. o. S. 192). Namhafte Führer der Gnostiker, wie Satornil[4]), der Basilides, den uns Irenaeus gezeichnet hat[5]), kaum der echte (s. u.), vor allem Marcion waren Vertreter dieser Anschauung. Charakteristisch ist die Begründung, welche Marcion seinem Doketismus gab: διὰ τοῦτο ἀγέννητος κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς, ἵνα ᾖ πάσης ἀπηλλαγμένος κακίας[6]). Marcion hat auch zur

[1]) Hier scheint der alte Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dann den Anlaß zu neuen Kombinationen gegeben zu haben Iren. I 30,1; Naassener bei Hippolyt V. 7.

[2]) Hauptprobleme 171 ff.

[3]) Das mythologische Thema von der Polymorphie des Erlösers scheint wesentlich in den Urmenschen-Mythen seine Heimat zu haben.

[4]) Iren. I 24 2.

[5]) Ebend. I 24 4.

[6]) Hippolyt Ref. 396$_{70}$. Unverständlich und schwerlich auf guter Orientierung beruhend ist die Fortsetzung: Ἀπήλλακται δὲ καὶ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως ἵνα ᾖ μέσος τις, ὥς φησιν ὁ Παῦλος (?) καὶ ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ (Mk. 10$_{18}$). Die

Begründung seiner Anschauung von der caro putativa auf die Engelerscheinungen des A. T. hingewiesen [1]). Der Schüler Marcions Apelles hat bereits den schroffen Doketismus seines Meisters etwas abgemildert, indem er einen andersartigen, den Gestirnen und den Elementen (?) entnommenen Leib annahm, mit dem Jesus auf die Welt gekommen sei [2]), eine Annahme, der wir bei den Valentinianern in Verbindung mit dem Dogma von der wunderbaren Geburt wiederbegegnen werden.

Es ist dann sehr charakteristisch, daß die weiteren Versuche der Gnostiker, der irdischen Seinsweise Jesu eine größere Bedeutung zuzuweisen, ganz besonders häufig an den Taufbericht unserer Evangelien anknüpfen. Dieser muß doch einmal für die christologische Gedankenbildung eine ganz besondere Rolle gespielt haben, und die Überzeugung muß weithin geherrscht haben, daß die Taufe für das Werden der Person Jesu eine entscheidende Bedeutung gehabt habe [3]). Bei dieser Überzeugung haben die Gnostiker eingesetzt. Die wichtigste Tatsache, der wir hier begegnen, ist die Nachricht [4]), daß die Basilidianer ein Fest der Taufe Jesu am 11. resp. am 15. Tybi (6. oder 10. Januar) [5]) kannten. Für sie hatte die Taufe Jesu wahrscheinlich noch die Bedeutung seiner Epiphanie. Aus anderer Quelle wissen wir, daß sie annahmen, daß bei der Taufe der διάκονος (so nannten sie den Geist) in Gestalt der Taube auf Jesus herabgekommen sei [6]). Wir werden

---

Anschauung hängt wahrscheinlich mit der unmittelbar vorher mitgeteilten, schon oben besprochenen Behauptung des Prepon zusammen, daß Jesus μέσος κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ sei.

[1]) Tertullian adv. Marc. III 9; vgl. die Peraten bei Hippolyt 192_{40} οὗτός ἐστι . . . ὁ ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἀνθρώπου μορφῇ φανεὶς ἐν τοῖς χρόνοις Ἡρώδου; doch 196_{15} ἐνθάδε σωματοποιηθείς. Sethianer bei Epiphan. H. 39_{3}: Χρ. Ι. οὐχὶ κατὰ γέννησιν ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς.

[2]) Tertullian de carne Christi 1.—6: de sideribus inquiunt et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem. adv. Marc. III 11: carnem utpote de elementis; de resurr. carn. 2: aut propriae qualitatis secundum haereses Valentini et Apellen. Hilgenfeld, Ketzergesch. 539 Anm. 897.

[3]) Da es sich hier um gemeinchristliche Vorstellungen handelt, so wird die Untersuchung erst im folgenden Kapitel zu Ende geführt werden können.

[4]) Klemens, Stromat. I 21. 146.

[5]) Weiteres s. u. Kap. VII. Zu beachten ist, daß nach der Pistis Sophia der 15. Tybi der Tag der Himmelfahrt Jesu, auch einer Art von Epiphanie, ist. Es ist Useners Verdienst, die Zusammenhänge zuerst gesehen zu haben (Weihnachtsfest S. 18 f).

[6]) Exc. ex Theodoto 16. Klemens, Stromat. II 8. 38 καὶ παρέλκει ὁ διάκονος αὐτοῖς καὶ τὸ κήρυγμα καὶ τὸ βάπτισμα.

übrigens aus diesem Tatbestand mit einiger Sicherheit schließen dürfen, daß dem Bericht der Kirchenväter seit Irenaeus über den schroffen Doketismus des Basilides nicht zu trauen ist, zumal Basilides wie kein anderer Gnostiker die Menschlichkeit Jesu betont hat und sogar für die Annahme eines Restes von sündlichem Wesen in ihm eingetreten ist [1].

Aber auch sonst ist die Verwertung des Taufberichtes für die Christologie in der Gnosis außerordentlich weit verbreitet, und zwar in der Form, daß man annahm, daß bei der Taufe ein höheres Wesen, gewöhnlich der Christus, auf den irdischen Jesus herabgekommen sei. Diese Zerreißung Jesu Christi in einen Jesus und einen Christus bekämpft bereits der erste Johannesbrief (2_{22}). Die Gnostiker bei Irenaeus I 30, 12 lehrten, daß der mit der Sophia vereinigte Christus auf Jesus herabgekommen sei. Kerinth [2]) benutzte diese Lehre, um mit ihr die stark akzentuierte Ablehnung der Annahme der wunderbaren Geburt zu verbinden; er ließ auf Jesus, den Sohn des Joseph und der Maria, den Christus bei der Taufe herabkommen [3]).

Besonders charakteristisch ist in diesem Zusammenhang eine Reflexion der Gnostiker bei Irenaeus I 30, 13: descendente autem Christo in Jesum tunc coincepisse (coepisse?) virtutes perficere et curare et annuntiare incognitum Patrem et se manifeste filium primi hominis confiteri. — Zu dieser Ausführung bietet einerseits Kerinth [4]), andererseits jenes merkwürdige und vielumstrittene melitonische Fragment über die Inkarnation Christi [5]) eine bemerkenswerte Parallele: τὰ γὰρ μετὰ τὸ βάπτισμα ὑπὸ Χριστοῦ πραχθέντα καὶ μάλιστα τὰ σημεῖα τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα ἐδήλουν.

---

[1]) Klemens, Stromat. IV. 12. 83.

[2]) Über die Taufberichte in den judenchristlichen Evangelien s. u. Kapitel VII.

[3]) Irenaeus I 26, 1: Jesum autem subjecit non ex virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est). — Noch weiter rationalisiert ist diese Anschauung, wenn auf den Jesus des Karpokrates (s. o. S. 245) von Gott eine δύναμις herabgekommen sein soll, oder wenn in Justins Baruchbuch zu dem von Joseph und Maria geborenen Menschen Jesus „in den Tagen des Herodes" (vgl. den Anfang des Ebionitenevang.; Epiphanius H. 30, 13.) der Offenbarungsengel Baruch kommt und ihm die himmlischen Geheimnisse mitteilt, (Hippolyt Ref. V 26 p. 226_{84}), oder wenn in dem weitergebildeten basilidianischen System das Licht, das allmählich die ganze Welt erleuchtet, auch zu Jesus (hier allerdings schon Sohn der Maria) kommt: καὶ ἐφωτίσθη συνεξαφθεὶς τῷ φωτὶ τῷ λάμψαντι εἰς αὐτόν. (ebend. VII 26, 374_{84}).

[4]) Iren. I 26, 1: et tunc annuntiasse incognitum Patrem et virtutes perfecisse.

[5]) Otto, corpus Apolog. IX p. 415. Fragm. VI.

Mit jener Annahme, daß die Taufe einen Einschnitt von fundamentaler Wichtigkeit im Leben Jesu darstelle, standen die Gnostiker auf gemeinchristlichem Boden. Daher waren ihre Spekulationen hier auch schwer zu widerlegen.

Endlich wurde bereits oben erwähnt, daß auch die meisten valentinianischen Schulen nach dieser Lehre von der Bedeutung der Taufe Jesu gegriffen haben, um dem Erlöser Jesus einen höheren Platz in ihrem System zuweisen zu können, als er nach der ursprünglicheren und älteren Auffassung besessen hatte. So wird hier die bereits stark komplizierte Christologie noch weiter durch die Annahme kompliziert, daß auf den schon mannigfach zusammengesetzten Jesus bei der Taufe der Soter[1]) oder der Christos[2]) oder der Logos[3]) oder der „Name"[4]) oder gar der vorweltliche Anthropos[5]) herabgekommen sei[6]). Die Quelle, welcher Irenäus I 7, 2 folgt, scheint in diesem Zusammenhang ausdrücklich hervorgehoben zu haben, daß demgemäß Jesus ein vierfach zusammengesetztes Wesen sei, das neben dem wunderbar bereiteten Leibe seinen Anteil am Soter, an der Sophia und am Demiurgen habe.

Zuletzt haben sich die Gnostiker auch bis zu einem gewissen Grade mit dem Dogma von der wunderbaren Geburt ausgesöhnt. Es kommen hier allerdings fast nur die valentinianischen Schulen, deren direkte Vorläufer, die Gnostiker bei Irenaeus I 30, und einige andere, zum Teil bereits spätere Ausläufer der Gnosis in Betracht[7]) — ein Beweis mehr für das späte Aufkommen jenes Dogmas in der christlichen Kirche.

Die Gnostiker, deren System uns Irenäus I 30[8]) exzerpiert

---

[1]) Iren. I 7, 2.

[2]) Iren. III 11, 3 I 15, 3 (Markosier).

[3]) Hippolyt, Refut. VI 35 (286_7).

[4]) Exc. ex Theodoto 21_6 26; vgl. 31_4; Markosier Iren. I 15, 3 (Ende).

[5]) Iren. I 15, 3.

[6]) Beachte die ausdrückliche Erwähnung dieser Unsicherheit über das Wesen Jesu schon in dem alten (von Valentin selbst (?) stammenden) System Iren. I. 11, 1; 12, 4. Exc. ex Theodoto 61_6 ist einfach von dem auf Jesus bei der Taufe herabgestiegenen Geist die Rede.

[7]) Das basilidianische System bei Hippolyt Ref. 374_{35} (Jesus Sohn der Maria). System der Pistis Sophia (s. o. S. 262). Die Sethianer reden von einem Eingehen des ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος εἰς τὴν ἀκάθαρτον μήτραν (Hippolyt 206_{67} εἰς μήτραν παρθένου 206_{74}), und daß deshalb der Erlöser durch ein Sakrament (ἀπελούσατο καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου) sich habe von dieser Unreinheit reinigen müssen 206_{75} f (dazu vgl. Justin, Baruchgnosis 230_{85}).

[8]) Die beiden Systeme I 29. 30 sind eng verwandt. Iren. hat I 29 die zweite hier für uns in Betracht kommende Hälfte des Berichtes, die uns im koptischen

17*

hat, verbinden, wie es scheint, zuerst in einer bemerkenswerten Weise die Lehre von dem Christus, der sich bei der Taufe mit Jesus verbunden hat, mit der Idee von der wunderbaren Geburt: Jesum autem quippe ex virgine[1]) per operationem Dei generatum, sapientiorem et mundiorem et justiorem hominibus omnibus fuisse; Christum perplexum Sophiae (s. o. S. 252) descendisse et sic factum esse Jesum Christum (I 30, 12).

Während die Genesis dieser Christologie klar vor Augen liegt — es ist hier eben einfach an Stelle des Menschen Jesus, mit dem sich der Christus verbindet, der von der Jungfrau Geborene getreten — so ist die Lehre der Valentinianer auch hier komplizierter und variabler, so daß es, zumal bei den verworrenen Berichten der Kirchenväter, nicht leicht ist, darüber zur Klarheit zu kommen. Es scheint auf den ersten Blick, als wäre diejenige Theorie, auf die sie den größten Wert legen, und die ihrem System am besten entspricht, noch ohne Rücksicht auf das Dogma von der wunderbaren Geburt ausgebildet. Das ist die schon oben besprochene Lehre von dem dreifach geteilten Wesen des Erlösers. Neben das pneumatische Element, das Jesus aus der Achamoth besaß und neben das psychische, das er vom Demiurgen annahm, tritt hier als dritter Bestandteil die präexistente, im Himmel bereitete wunderbare Leiblichkeit: σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν, κατεσκευασμένον δὲ ἀρρήτῳ τέχνῃ πρὸς τὸ ὁρατὸν καὶ ψηλάφητον καὶ παθητὸν γεγενῆσθαι. (Dieser Leib wird gern auch als ἀπὸ τῆς οἰκονομίας bezeichnet)[2]). Man hätte sich kaum diese Mühe gegeben, den wunderbaren Leib des Erlösers zu erdenken und mit den Prämissen des Lehrsystems zu vereinigen, wenn man daneben bereits das Dogma von der wunderbaren Geburt akzeptiert hätte. Wir haben hier vielmehr einen ähnlichen ermäßigten Doketismus, wie wir ihn oben bei dem Marcionschüler Apelles nachweisen konnten. Hinzukommt, daß in dem alten und wertvollen Bericht, von dem wir unsern Ausgang

---

Apocryphon Joannis jetzt erhalten ist, unterdrückt, weil er sich dieser Verwandtschaft bewußt war (vgl. C. Schmidt, Philotesia, Kleinert gewidmet, S. 334). Diese Barbolognosis (in ihrer einfacheren Gestalt I 30) ist ersichtlich eine Vorläuferin des Valentinianismus (Idee der gefallenen Sophia!). Das sagt Irenäus oder seine Quelle noch direkt I 11, 1 (ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς .... μεθαρμόσας Οὐαλεντῖνος).

[1]) Vgl. die Gnostiker bei Epiphan. H. 26, 10: μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας γεγεννημένον, ἀλλὰ διὰ Μαρίας (s. u. Kap. VII) δεδειγμένον. σάρκα δὲ αὐτὸν μὴ εἰληφέναι, ἀλλ' ἢ μόνον δοκήσει εἶναι.

[2]) Iren. I 6, 1; 7[2]; vgl. Klemens III 17, 102: διὰ ταῦτα ἡ δόκησις Κασσιανῷ, διὰ ταῦτα καὶ Μαρκίωνι καὶ Οὐαλεντίνῳ τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν.

nahmen[1]), eine Erwähnung der Jungfrauengeburt noch zu fehlen scheint.

Dann ist aber später von den meisten valentinianischen Schulen das Dogma der wunderbaren Geburt übernommen und mit der älteren Anschauung durch die Annahme verbunden, daß jener wunderbare Leib durch den Mutterleib der Maria hindurchgefahren sei wie durch einen Kanal, ohne aus ihm etwas Irdisches anzunehmen[2]). Dabei schloß man sich in der Spekulation über die Geburt Jesu vielfach an die Darstellung Lk. 1_{35} an[3]).

So können wir nachweisen, wie sich die Christologie der Gnosis allmählich derjenigen der Großkirche annähert, resp. eine parallele Entwickelung wie diese durchmacht. Von dem schroffen Doketismus zur Annahme, daß ein himmlisches Geisteswesen sich bei der Taufe auf Jesus herabgesenkt habe, bis zur Annahme der wunderbaren Geburt zieht sich eine erkennbare Linie der Entwickelung. Die Geschichte der Christologie der Gnosis wird uns daher auch gute Dienste leisten können in der Erfassung der parallelen Entwickelung in der Großkirche, der wir uns im nächsten Abschnitt zuwenden[4]).

* * *

VII. Wir überschauen noch einmal das Ganze. Eine ausgesprochen dualistisch-pessimistische und deshalb spezifisch unhellenische, auch im strikten

---

[1]) Iren. I 6 1 = Exc. ex Theodoto 58 59. Zu Exc. 60 (Anspielung auf Lk. 1_{35}) fehlt bei Irenäus die Parallele. — Allerdings scheint bereits Valentin selbst die wunderbare Geburt angenommen zu haben, vgl. seine Vision von dem ἀρτιγέννητος παῖς, der sich ihm als der Logos kundgibt — Hippolyt VI 42 (wenn wirklich bei dem Kind-Logos hier an Jesus von Nazareth gedacht sein soll).

[2]) Iren. I 7, 2: τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει (nach einer anderen Quelle wie I 6, 1). — III 11, 3: quidam quidem eum, qui ex dispositione est, dicunt Jesum, quem per Mariam dicunt pertransiisse, quasi aquam per tubam. — Hippolyt VI 35 p. 284_{66} διὰ Μαρίας τῆς παρθένου.

[3]) Man deutete dann wohl das πνεῦμα auf die Sophia, die δύναμις ὑψίστου auf den Demiurgen. Hippolyt VI 35. (Man beachte, wie sich hier die alte Anschauung von Jesus als einem Sohn der Sophia [s. o. S. 253] hält.) Andere Deutungen Exc. ex. Theodoto 60 und namentlich Iren. I 15, 3 (Markosier). Sollte damit der Taufbericht im sogen. Hebräerevangelium zusammenhängen, in welchem der Geist als Mutter Jesu erscheint?

[4]) Es ist das Verdienst Useners gewesen, zum ersten Male die Entwickelung der kirchlichen Christologie in diese größeren Zusammenhänge hineingestellt zu haben. Das sollte ihm nicht vergessen werden, so viel des Anfechtbaren seine Ausführungen auch im einzelnen enthalten; vgl. Weihnachtsfest [2] 1911, 101 ff., 111 ff., 130 ff.

Gegensatz zum alten Testament und Judentum stehende Geistesrichtung hat sich in der Gnosis an das Christentum herangelegt. Nach ihrer religiösen Seite betrachtet, stellt sie sich als Erlösungsreligion von ausgeprägtester und schrofffster Einseitigkeit dar. Sie geht in ihrem Streben auf das absolut Andersartige und das allem Menschenwesen total Fremde, das unerhört Neue. Sie reißt deshalb den Schöpfungs- und den Erlösungsgedanken völlig auseinander. Die Schöpfung wird ihr zum Unrecht, das durch die Erlösung gut gemacht wird. Diese Bewegung wurde mit magischer Gewalt von der Form, welche das Christentum im Paulinismus erhalten hat, angezogen. Sie glaubte bei dem Apostolos die Grundstimmung ihrer Frömmigkeit wiederzufinden. Und sie konnte in der Tat bei seinem radikalen anthropologischen Dualismus und Pessimismus einsetzen und hier weiterbilden. Auch fand sie außerdem noch so manches andere Verwandte bei ihm: seine Theorie über das minderwertige Wesen des ersten Menschen, seine Dämonisierung fast der gesamten Geisterwelt, die Neigung seiner Ethik zu einer dualistischen Askese, seine spiritualistische Auferstehungslehre, seine anthropologische Terminologie. — Sie hat das alles in ein System oder in Systeme gebracht, die Paulus sicher nicht als die seinen anerkannt hätte. Sie hat vor allem, indem sie die bei Paulus nur erst praktisch und stimmungsgemäß vorhandenen Gegensätze zwischen dem alten und dem neuen Menschenwesen und den beiden Klassen der Pneumatiker und der Psychiker — metaphysisch, weltanschauungsmäßig unterbaute, für den Gedanken einer einmaligen, an einem Punkt der Geschichte vollzogenen Erlösung wenig Raum übrig gelassen. — So wird die Erlösung ihr zunächst ganz und gar zum Mythos. Was sich einmal in der Urzeit urbildlich vollzogen hat, das vollzieht sich ständig und stets von neuem: der Herabstieg des Himmels-Menschen in die Materie und sein mühsames Sich-Wieder-Erheben, der Fall der Göttin und ihre Befreiung, der ἱερὸς γάμος der verlorenen Braut mit dem Gott-Heiland, der Sieg des Heros über die Dämonen der Tiefe. Nur mühsam und allmählich hat die Gnosis es vermocht, in ihre mythologische Grundanschauung die Gestalt Jesu von Nazareth hineinzuzeichnen, und deutlich spürt man überall das Kompromißartige dieser Betrachtung. Deshalb hat auch Jesus für die praktische Frömmigkeit vieler gnostischer Sekten eine erstaunlich geringe Bedeutung, wie das am besten in der alten valentinianischen Quellenschrift bei Irenäus und in den Excerpta deutlich wurde. Ja, man kann im allgemeinen nicht verkennen, daß im Kult, in der Sakramentspraxis, oft auch in der Grundstimmung der Frömmigkeit die „Mutter" eine viel größere Bedeutung hat als er. Die „Mutter" ist der κύριος

(die Kultheroine) des Gnostikers, nicht Jesus[1]). Aber dennoch reißen die Verbindungslinien mit dem Paulinismus nicht ganz ab. Die Grundform der Religion bleibt eine ähnliche, sie wird erlebt als Erlösung von dem durch die Schöpfung gewordenen natürlichen Wesen. Und auch bei Paulus war die historische Erlösung bereits auf dem Wege, sich zu einem Mythos zu entwickeln, zu einem Vorgang, der sich urbildlich einmal vollzog, aber im Abbild immer von neuem lebendig wird.

Die Gnosis zeigt die Gefahren, mit denen eine Seite der paulinischen Frömmigkeit die weitere Entwickelung der Christusfrömmigkeit bedroht. Wie ist es gekommen, daß die genuine Entwickelung der christlichen Kirche sich nicht in diesen Bahnen vollzogen hat? Es müssen noch andere Faktoren bei der Bildung der christlichen Religion am Werke gewesen sein als der Paulinismus. Welche das waren, das werden die nächsten Abschnitte zeigen.

Kapitel VII.

Der Christuskult im nachapostolischen Zeitalter.

1. Treten wir an den Christusglauben des nachapostolischen Zeitalters (abgesehen von der Gnosis) heran, so haben wir uns zunächst klar zu machen, daß man den ganzen großen Wurf paulinischer (auch johanneischer) Gesamtanschauung zu vergessen hat, wenn man die viel einfachere und naivere Gedankenwelt des außerpaulinischen Christentums verstehen will. Von der gesamten πνεῦμα-σάρξ-Anschauung des Paulus, von der kühnen Erweiterung des Pneumabegriffes und seiner Umbiegung aus dem Kultischen zum Religiös-Sittlichen, von seinem darauf sich gründenden starren, dualistischen (zur Weltanschauung tendierenden) Supranaturalismus und dem radikalen psychologischen Pessimismus, von der eigenartig innerlichen und beherrschenden Stellung, die er dem Christos in diesem Zusammenhang gibt, von der genialen Art, wie er von hier aus die Selbständigkeit des Christentums als der neuen pneumatischen Religion des Geistes und der Freiheit gegenüber dem Judentum und Christus als des Gesetzes Ende erfaßt, von alledem ist fast gar nichts übrig geblieben. — Schon die Briefe im neuen Testament, die man speziell — und mit einem gewissen Recht — als paulinisierend empfindet, zeigen auf den ersten Blick deutlich, daß sie im eigentlichen Zentrum paulinischer

[1]) Vgl. Hauptprobleme 58 ff., Artikel „Gnostiker“ in R.-E. von Pauly-Wissowa Sp. 1535—1537.

Anschauung nicht zu Hause sind. Paulus würde niemals sagen, wie der Verfasser des ersten Petrusbriefes, daß die fleischlichen Lüste στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς (2_{11})[1]. Er würde kaum mit dem Verfasser des Epheserbriefs sagen: Keiner haßt sein eigen Fleisch (σάρκα), sondern nährt und pflegt es, wie Christus die Kirche (5_{29})[2]. Man darf sich auch sonst durch viele einzelne Anklänge an die religiöse Sprache des Paulus niemals irre machen lassen, wir hören wohl Pauli Stimme aber finden seinen Geist nicht mehr. Die Gesamtanschauung des Apostels ist verloren, hat überhaupt wohl niemals in irgendwelchen weiteren genuin kirchlichen Kreisen Boden gefunden.

Es ist ferner längst erkannt und nachgewiesen, wie auch jene populäre, enthusiastisch-ekstatische Auffassung vom Pneuma, von welcher die paulinische Anschauung ausgeht, und auf der sie zum Teil auch beruht, in allmählichem Übergang verschwindet. An Stelle des Geistes tritt das Amt und an Stelle der Gemeinde der Pneumatiker die organisierte Kirche. Die literarischen Dokumente, in denen das enthusiastische pneumatische Element noch stark betont wird, sind an den Fingern herzuzählen. Vor allem kommt hier (abgesehen von der apokalyptischen Literatur) die Apostelgeschichte oder gewisse Quellenpartien dieser Schrift (sowohl in der ersten, wie in der zweiten Hälfte) in Betracht[3]. — Ein pneumatischer Ekstatiker ist für seine Person auch Ignatius. Die Ausführungen Rö. 7 und Philad. 7 gehören zu den besten Dokumenten für die Eigenart pneumatischen Wesens. Aber bei ihm steht dieses Element des alten Christentums in einem wunderlichen unorganischen Zusammenhang mit der starken Betonung der im monarchischen Episkopat organisierten Kirche. Die Begeisterung, die das Martyrium erregt, hat hier offenbar, wie an andern Orten, jenen Faktor urchristlichen Gemeindelebens erhalten oder von neuem lebendig gemacht[4]. Es ist weiter

[1] Über spezifische Anklänge an die paulinische Terminologie Jud. 19 Jak. 3_{18} s. o. S. 141.

[2] Das ganz unpaulinische μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ 5_{30} steht handschriftlich nicht sicher (fehlt B ℵ A cop.) — Aber auch die sicher alte Variante ist charakteristisch für den Sprachgebrauch des nachpaulinischen Zeitalters.

[3] Vgl. A. Harnack, Beiträge z. Einl. in d. N. Test. III. D. Apostelgeschichte 1908 S. 111—125.

[4] Es darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß Lukas oder die Lukasquellen nach Antiochia, der Heimat des Ignatius, deuten (vgl. Cod. D zu Apg. 11_{26-28} und gerade hier auch die Betonung des pneumatischen Elements). Die Didache (s. o. S. 265) ist ebenfalls syrischen Ursprungs. — Vgl. die Schilderung der Propheten in Phönizien und Palästina, die Celsus (bei Origenes VII 9) gibt.

charakteristisch, daß diejenigen Stellen in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters, die uns mit am besten einen Einblick in die immer noch vorhandene enthusiastische Strömung im nachapostolischen Zeitalter gewähren, nämlich die Ausführungen der Apostellehre über die Prophetie (K. 8) und das elfte Mandatum des Hirten des Hermas (über falsche Propheten), sich bereits in starkem Maße kritisch ihr gegenüber verhalten und sie nur mit allerlei Kautelen und unter Anwendung von starken Vorsichtsmaßregeln gelten lassen.

Und in dem Maße, wie der Geist aufhört, der supranaturale Faktor zu sein, der in den Wundern des christlichen Lebens und seinen ekstatischen Erscheinungen zum Ausdruck kommt, tritt er in neue resp. alte, wieder aufgenommene Zusammenhänge ein. Er bleibt einmal der Träger der alttestamentlichen Offenbarung und wird als solcher wieder stark betont, so stark, daß später in der apologetischen Literatur τὸ προφητικὸν πνεῦμα oder τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα der herrschende Terminus wird. Damit behält der Geist vor allem seine Beziehung zum kultischen Leben der Christenheit. Denn die Bücher des alten Testaments sind ja zunächst die heiligen Schriften, die im Gottesdienst der Christen verlesen werden, und auf denen dieser zu einem guten Teil ruht. In diesen heiligen Schriften redet der Geist zur Gemeinde[1]). Ferner tritt der Geist von Anfang an in eine bestimmte Beziehung zum Sakrament, wenigstens zum Taufsakrament, und diese Beziehung wird viel stärker betont, als Paulus das getan hatte (s. u.). So wird das Band mit dem christlichen Kultus noch enger geknüpft. Es heißt nun „drei sind, die da zeugen auf Erden, der Geist, das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins" (I. Joh. 5_7f.). Endlich beginnt die Vorstellung vom Geist sich einen festen Ort im werdenden Bekenntnis der christlichen Kirche zu erobern. Auf Grund einer Reihe von paulinischen Wendungen, in denen der Geist neben Vater und Sohn erscheint, entsteht die trinitarische Taufformel und beginnt die ältere (ἐν ὀνόματι κυρίου) allmählich zu verdrängen (s. u.). Und an das Bekenntnis beginnt sich dann die theologische Spekulation — wenn auch nur zögernd und zaghaft — anzuschließen.

Das mag im einzelnen noch an einer Reihe von litterarischen Dokumenten beleuchtet werden. Über die Auffassung des Geistes in den johanneischen Schriften ist bereits oben S. 196 f. im Zusammenhang gehandelt. In den Pastoral-

[1]) Mit der Formel ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις stempelt der Apokalyptiker seine Schrift zu einem heiligen, im Gottesdienst zu verlesenden Buch (vgl. 1_3).

briefen findet sich der Korrelatbegriff zu Pneuma: σάρξ überhaupt nicht (abgesehen von dem wohl übernommenen Hymnus, I. Tim. 3_{16}, hier neben πνεῦμα). Pneuma steht im I. Tim. nur noch einmal, wo von einer Weissagung des Geistes die Rede ist (4_{1}); mit bestimmter Beziehung auf das Sakrament der Taufe II. Tim. 1_{14} Tit. 3_{5}; endlich in einer ganz allgemeinen Wendung (πνεῦμα δειλίας-δυνάμεως) II 1_{7}. Der erste Klemensbrief erwähnt nur im Anfang die πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις in der christlichen Gemeinde (2_{2} vgl. 63_{2}). Zweimal findet sich die trinitarische Formel (46_{6} 58_{2}). Sonst ist der Geist der, welcher in den Propheten im alten Testament gelehrt hat. Die Apostel haben ihn besessen (42_{3}), und Paulus hat πνευματικῶς geschrieben (47_{3}). Nicht paulinisch ist die Formulierung, Christus habe seine σάρξ für unsere σάρξ, seine ψυχή für unsere ψυχή gegeben. Spezifisch unpaulinisch ist die Wendung des II. Klemens 14_{5}: τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Der Verfasser des Barnabasbriefes kennt fast nur den alttestamentlichen Gottesgeist, nur daß er im Anfang ähnlich wie Klemens von der χάρις τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς und dann vom ἐκκεχυμένον . . . πνεῦμα ἐφ' ἡμᾶς redet (1_{2}f.) und einmal die Christen ermahnt: γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος. (Kaum in diesen Zusammenhang gehören 7_{3}: die σὰρξ Jesu σκεῦος τοῦ πνεύματος s. u.; eigentümlich 19_{7}: οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν).

Besonders beachtenswert ist der Tatbestand in den Ignatianen. Wir finden eine Reihe von Formeln, die stark an paulinischen Sprachgebrauch anklingen. Beachtenswert ist z. B. der Gegensatz ἀνθρωπίνη und πνευματικὴ συνήθεια (Eph. 5_{1} vgl. Philad $7_{1.2}$; dagegen ἄνθρωπος für Mensch im höheren Sinn Rö. 6_{2}), auch der allgemeinere Gegensatz von σάρξ und θεός Magn. 3_{2}; κατὰ σάρκα — κατὰ γνώμην θεοῦ Rö. 8_{3}; κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα (Eph. 20_{2} Smyrn. 1_{1}, κατὰ σάρκα passim). Charakteristisch ist die Identifikation: ἀδιάκριτον πνεῦμα ὅς ἐστιν I. Χρ. (Magn. 15; vgl. noch Smyrn 13: ἐν δυνάμει πνεύματος). — Aber wenn wir nach alledem der Meinung sein könnten, mit dem Satz οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται auf spezifisch paulinischem Boden zu stehen, so werden wir eines andern belehrt, wenn J. unmittelbar darauf fortfährt: Was ihr aber fleischgemäß tut, das ist geistig, denn in Jesus Christus tut ihr alles (Eph. 8_{2}). — Die unpaulinische Grundanschauung des J. tritt weiter in zahlreichen Wendungen hervor, wo er von der Einigung der Christen nach Fleisch und Geist spricht. ἕνωσις πνευματικὴ (πνεύματος) καὶ σαρκικὴ (σαρκός) ist das große Schlagwort seiner Briefe. Die Christen sollen mit Fleisch und Geist an das Kreuz ihres Herrn Jesu Christi geheftet sein (Smyrn 1_{1}). Sie sollen auf ihn hoffen σαρκί, ψυχῇ (Philad. 11). Sie sollen mit Fleisch und Geist in Jesus bleiben (Eph. 10_{3}); Jesus ist ἰατρὸς σαρκικὸς καὶ πνευματικός (Eph. 7_{2} vgl. Magn. 1_{2} 13_{2} Smyrn. 12_{2} Rö. Prooem. Smyrn. 13_{2}: ἀγάπη σαρκικὴ καὶ πνευματική; vgl. an Polyk. 1_{2} 2_{2}). Das alles würde Paulus schlechterdings nicht so formulieren. Spezifisch unpaulinisch ist es weiter und liegt auf der Linie der bereits bei Johannes konstatierten Entwicklung, wenn in den Ausführungen über das Sakrament die σάρξ Jesu so stark betont wird (Trall. 8_{1} Rö. 7_{3} Philad. 4_{1} Smyrn. 7_{1}: die Irrlehrer leugnen, daß die Eucharistie Jesu σάρξ sei, vgl. Smyrn. 12_{2}). Und dem entspricht, daß bei der Ausführung über die Auferstehung Jesu die σάρξ wiederum so stark betont wird: ἐγὼ γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα; die Jünger werden von seiner Auferstehung überzeugt: κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ κ. πνεύματι (Smyrn. 3).

Eine eigentümliche Bewandtnis hat es mit dem Hirten des Hermas. Denn wir haben es hier wesentlich mit überarbeitetem, aus der Synagoge stammendem Material zu tun. So dürfen wir spezifisch christliche Anschauungen nur in wenigen Partien, innerhalb des dünnen Firnisses christlicher Bearbeitung suchen. Dahin gehört vor allem das schon erwähnte elfte Mandat mit seiner lebendigen Schilderung des Auftretens der Geistesträger im christlichen Gottesdienst. Am Schluß des neunten Gleichnisses heißt es von den Christen, daß sie vom Geist des Sohnes empfangen, und daß die Apostel den Geist empfangen haben (IX 24_2 25_4). Dazu gesellen sich dann eigentlich nur die wunderlichen Spekulationen, Sim. V 5_2 6_5—$_7$ 7_1f.$_4$ (vgl. IX 1_1f.), in denen der vorweltliche Gottessohn mit dem Geist identifiziert wird (s. u.) Wenn man von dem singulären elften Mandat absieht, bedeutet auch für die Frömmigkeit des christlichen Bearbeiters des Corpus Hermae der Geist nicht gar viel[1].

Und mit alledem verschwindet nun im großen und ganzen auch die eigentümliche Christusmystik des Paulus (und auch des Johannes),

---

[1]) Merkwürdige und interessante Auffassungen aber finden sich in den (wahrscheinlich) jüdischen Quellen. Der Geist, der den Seher entrückt, ist noch recht eigentlich die Naturkraft des Windes (Visio I 1_3 II 1_1). Andrerseits ist der Geist an einer Reihe von Stellen einfach das Innere des Menschen Visio I 2_4 III 8_9 11_2 13_2 Similit. IX 14_3. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen über den Geist in den eng zusammengehörenden Mandata V IX X (zu vergleichen ist auch III). Hier ist der heilige Geist nichts anderes als die im Menschen herrschende gute Gesinnung, und ihm steht der böse Geist (Geist des Teufels), die schlechte Gesinnung, gegenüber. Oder genau genommen, es gibt eine Reihe guter und böser Geister, die im Menschen wohnen. So gibt es einen Geist der Wahrheit (Mand. III 1. 2. 4), einen Geist der Geduld und des Zornes: ἐν γὰρ τῇ μακροθυμίᾳ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐν δὲ τῇ ὀξυχολίᾳ ὁ διάβολος. ἀμφότερα οὖν τὰ πνεύματα ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατοικοῦντα . . . (V 1_3); einen Geist des Glaubens und einen des Zweifels (IX 11). Die verschiedenen guten „Geister" (auch bei Paulus I. Kor. 12_{10} $14_{12\,32}$ Apk. Jo. 22_6) gelten allerdings gewöhnlich schon als der eine „heilige" Geist. Vielleicht mag hier christliche Bearbeitung eingegriffen haben. — Jedenfalls erinnert diese Ethik auf das lebhafteste an die jüdische Grundschrift der Testamente der Patriarchen. (Man beachte auch noch die spezifisch jüdischen Ausführungen über die gute und böse Begierde [Jezer ha-Ra und Jezer ha-Tob] Mand. XII 2). Verwandt damit ist die Similit. IX vorgetragene Auffassung von den 12 Jungfrauen als den 12 (Tugend-)„Geistern", den „Kräften" (des Sohnes) Gottes, mit denen die Frommen sich einigen (bekleiden) müssen (IX $13_{2.5.7}$ 15_6 16_1 17_4 24_2). Man beachte, daß in diesem Zusammenhang bei der Schilderung der Frommen nicht von dem „Geist" die Rede ist (IX 17_4: μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, IX 18_4: ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς). Das alles erinnert übrigens auch in merkwürdiger Weise an die Phantasien über die personifizierten Tugendkräfte im Corpus Hermeticum XIII. Um die verschiedenen religiösen Schichten im Corpus Hermae von einander abzuscheiden, bedürfte es einer umfassenden religionsgeschichtlichen Untersuchung.

das ἐν Χριστῷ in seiner eigentümlichen Kraft und Lebendigkeit. Natürlich hält sich die Formel vielfach, wenn auch lange nicht so häufig, wie man meinen sollte, — aber eben als Formel. Wenn der erste Klemensbrief von εὐσέβεια, παιδεία, ἀγάπη, πίστις, ἀγωγή, κλέος, κλῆσις ἐν Χριστῷ spricht, so bedeutet das kaum etwas anders als christliche Frömmigkeit, Zucht, Liebe, christlicher Glaube, Wandel, Ruhm[1]), Berufung zum Christentum (zur christlichen Gemeinde). Die eigentliche Christusmystik liegt dem Verfasser in seiner rationalen und nüchternen Art gar nicht. Eine wirklich glutvolle mystische Christus-Frömmigkeit finde ich in dieser ganzen Zeit außer bei Johannes nur noch bei Ignatius. Und hier klingen in die eigenen kräftigen Melodien dieser Mystik allerdings vielfach paulinische Klänge hinein, aber das Ganze steht doch auf einem völlig andern Boden und in einem andern Zusammenhang, wie weiter unten gezeigt werden soll.

* * *

II. Aber in einem bleibt die Kontinuität mit der Vergangenheit gewahrt. Christus bleibt der κύριος seiner Gemeinde nach wie vor. Der Titel κύριος behauptet seine dominierende Bedeutung, die er schon in den paulinischen Gemeinden hatte, fast in der gesamten nachapostolischen Literatur.

Die einzige Ausnahme, die wir bereits oben berührten und erklärten, bildet der johanneische Schriftenkreis. Hier hat der mystisch gestimmte Kreis der „Freunde" den Titel κύριος für Jesus und den Namen „Knechte Jesu" für sich selbst, wie es scheint, abgelehnt. Aber die johanneische Enklave hat einen Einfluß über ihre Grenzen hinüber nicht gehabt.

In der übrigen Literatur wird κύριος sogar derart der Titel κατ' ἐξοχήν für Christus, daß er, wie wir das schon bei Paulus beobachten konnten, für Gott fast gar nicht mehr gebraucht wird. Bei der Untersuchung im einzelnen werden wir auch hier von dem Vorkommen des Titels in alttestamentlichen Zitaten zunächst abzusehen haben, ebenso wie von der vielfach gebrauchten Einleitung derartiger

---

[1]) S. die Zusammenstellung bei Harnack, Sitzungsbericht der Berl. Akad. 1909. Der erste Klemensbrief S. 49. — Ich kann demgemäß diese Formel auch nicht mit Harnack charakteristisch für das Christentum des Klemensbriefes halten. Daß der Verfasser die Gläubigen als τὰ μέλη τοῦ Χρ. und sein ἴδιον σῶμα (c. 46) betrachtet, ist ebenfalls kaum mehr als Reminiszenz.

Zitate mit (ὁ) κύριος λέγει. Allerdings bedürfen auch diese Zitate der näheren Untersuchung, ob nicht auch in ihnen schon der Gottesname und das, was von ihm ausgesagt wurde, auf Christus übertragen wird. Aber das im einzelnen zu erörtern, fehlt hier der Raum.

Am reinlichsten liegt der Tatbestand im ersten Klemensbrief. Wir finden etwa 25 mal das Epitheton δεσπότης für Gott[1]), niemals für Christus, während mit κύριος so gut wie ausnahmslos nur Jesus bezeichnet wird[2]). Eine Ausnahme, welche die Regel nur bestätigt, bildet die dreimal in dem großen Gemeindegebet an Gott gerichtete Anrede κύριε (60_1 $61_{1.2}$ neben δέσποτα $61_{1.2}$). Denn dies Gebet ist schwerlich von Klemens selbst formuliert, sondern entstammt der christlichen und letztlich der jüdischen Liturgie. In ganz absichtsvoller Weise wird offenbar mit den Bezeichnungen gewechselt: z. B. 24_1: ὁ δεσπότης ἐπιδείκνυται διηνεκῶς ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσεσθαι, ἧς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας. 49_6: ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης, διὰ τὴν ἀγάπην … τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ι. Χρ. ὁ κύριος ἡμῶν[3]).

In der Apostelgeschichte des Lukas ist ebenfalls, soweit ich sehe, der Unterschied zwischen θεός und κύριος (natürlich wieder von alttestamentlichen Stellen abgesehen) beinahe reinlich durchgeführt. Der Gebrauch von κύριος ist bekanntlich hier ein außerordentlich häufiger. An zahlreichen Stellen[4]) ist die Beziehung auf Christus völlig gesichert. Dagegen kenne ich nur wenige Stellen, an denen die Deutung auf Gott notwendig ist[5]): 3_{20} ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χρ. Ι. 4_{29}[6]) die Gebetsanrede κύριε ἔπιδε (vgl. den Zusammenhang 4_{30}); wahrscheinlich auch 8_{22} δεήθητι

[1]) δεσπότης auf Christus bezogen ist eine Singularität im II. Pt. 2_1 Jud. $_4$ (κύριος καὶ δεσπότης!). Auf Gott bezogen, steht es Apk. Jo. 6_{10} Barn. 1_7 4_3 (II. Tim. 2_{21} unsicher).

[2]) 43_6 ist wahrscheinlich mit lat. nur τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου zu lesen (C. + κυρίου S. cop. + θεοῦ). Jedenfalls ist κυρίου, eben nach dem sonstigen Sprachgebrauch, unmöglich. 53_5 kann wegen der allgemeinen Wendung (κύριος neben δοῦλος!) kaum als Ausnahme gelten. Von hier aus muß bei nicht ganz sicheren Stellen zu Gunsten der Beziehung auf Christus entschieden werden. Denn diese ist durch ca. 20 unzweideutige Stellen gesichert.

[3]) Beachte 48_1 das Bittgebet zu Gott: προσπέσωμεν τῷ δεσπότῃ καὶ κλαύσωμεν ἱκετεύοντες.

[4]) Ich zähle 37 ganz sichere Fälle (darunter 15 mal κύριος Ι. [Χρ.]), abgesehen von den vielen beinahe gesicherten, die im folgenden besprochen werden.

[5]) 17_{27} ist ζητεῖν τὸν θεόν (B ℵ A 61 vg.) zu lesen.

[6]) Damit wird auch die Beziehung von κύριε καρδιογνῶστα 1_{24} unsicher, doch handelt es sich hier um eine spezifische Gemeindeangelegenheit (Apostelwahl).

κυρίου (HLPMin. vg. Iren. θεοῦ!) 8_{24} δεήθητε πρὸς τὸν κύριον (D fu. syr. pesch. θεόν!)[1]).

In den übrigen Fällen, in denen keine absolut sichere und direkte Entscheidung möglich ist, wird sich aus dem Zusammenhang und inneren Gründen das Urteil zu einer hohen Wahrscheinlichkeit, ja oft bis zur Sicherheit bringen lassen. Namentlich kommen alle die Stellen in Betracht, in denen der κύριος in einer engen Beziehung zu seiner Gemeinde erscheint[2]).

---

1) Gebetet (usw.) wird in der Apg. in der Regel zu Gott. Vgl. μεγαλύνειν τὸν θεόν 10_{46}; αἰνεῖν 2_{47} 3_{8}f.; δοξάζειν 4_{21} 11_{18} 21_{20} (12_{23}); ὑμνεῖν (προσεύχεσθαι) 16_{25}; αἴρειν φωνήν 4_{24}; δεῖσθαι 10_{2}; εὔχεσθαι 26_{29}; προσευχὴ πρός 12_{5}. — Andererseits nur ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ κ. Ἰ. 19_{17}; λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ 13_{2} (wohl, weil es sich um die Apostelberufung handelt und wegen des unbestimmteren Ausdrucks auf Christus zu beziehen); 21_{14} τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω geht wegen 21_{13} auf Jesus.

2) Es wird weiter unten noch darüber im Zusammenhang gehandelt werden, daß das ὄνομα sich in der Apg. immer auf den Namen Jesu bezieht (die einzige Ausnahme 15_{14} ὄνομα θεοῦ erklärt sich aus dem folgenden alttestamentlichen Zitat vgl. 15_{17}). Von hier aus erledigt sich 9_{28} (παρρησιάζεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κ.) mit voller Sicherheit (vgl. 14_{3} παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ). Es ist auch kein Zufall, daß die Apg. πιστεύειν, πίστις, πιστός immer mit κύριος verbindet. (Ausnahme nur 16_{34} πεπιστευκὼς τῷ θεῷ; das ist nach 16_{31} höchst merkwürdig; d. sah. lesen das vielleicht richtige τῷ κυρίῳ; 27_{25} steht πιστεύω nicht im Sinne des christlichen Heilsglaubens.) Daß damit Jesus gemeint ist, ist absolut sicher: (3_{16}) (10_{43}) 11_{17} 16_{31} (19_{4}) 20_{21} 24_{24} (26_{18}). Damit ist auch für 5_{14} 9_{42} 14_{23} 16_{15} 18_{8} die Entscheidung gesichert. — In der Vision spricht der κύριος Ἰ. Χρ.; auf ihn bezieht sich das κύριε (abgesehen von den Berichten über die Bekehrung des Paulus, wo der Sachverhalt klar ist) $10_{4.14}$ 11_{8} (vgl., daß 10_{15} von Gott in der dritten Person die Rede ist); damit erledigt sich auch 10_{33} τὰ προστεταγμένα ὑπὸ τοῦ κυρίου. Ferner erscheint der „Herr" dem Apostel im Traum wie 23_{11} (absolut gesichert), so 18_{9} (vgl. 9_{10}). Der κύριος (wahrscheinlich doch Jesus) befreit durch seinen Engel die Apostel aus dem Gefängnis: 5_{19} $12_{7.11}$ vgl. 8_{26} (freilich schlägt der ἄγγελος κυρίου auch den Herodes 12_{23}; 7_{30} ist nur ἄγγελος zu lesen). 16_{14} σεβομένη τὸν θεὸν ἧς ὁ κ. διήνοιξεν τὴν καρδίαν: die Proselytin, der erst der Herr (Jesus) zur vollen Erkenntnis das Herz öffnet. — 11_{20} heißt es εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν. Damit ist die Beziehung von 11_{21}: χεὶρ κυρίου . . . πολὺς ἀριθμὸς . . . ἐπέστρεψεν πρὸς τὸν κύριον (bei Bekehrung von Heiden bevorzugt Apg. sonst θεός 14_{15} 15_{19} $26_{18.20}$; dagegen 9_{35} κύριος bei Bekehrung von Juden), ferner 11_{23} προσμένειν τῷ κυρίῳ, 11_{24} προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κ. (ähnliche Wendungen 2_{47} 14_{23}, Beziehung des Herrn zur Gemeinde!) gesichert. — Ganz gewiß ist 20_{28} ἐκκλησία τοῦ κυρίου zu lesen (nicht mit Bℵ das wegen des folgenden τὸ αἷμα τὸ ἴδιον unmögliche θεός) vgl. 9_{31} ἐκκλησία πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κ. — 18_{25} τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου (ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ). 15_{40} παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου (BℵAD). 20_{32} παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ κυρίῳ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ (15_{11} χάρις τοῦ κ. Ἰ., aber 11_{23} 13_{43} 14_{26} 20_{24} χάρις θεοῦ). 20_{19} δουλεύειν τῷ κ.

Eine Reihe von Stellen bleiben natürlich völlig unsicher. Doch legt sich die Beziehung auf Gott hier nirgends zwingend nahe. Es kann also auch hier mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit nach der übergroßen Majorität der sicheren Stellen entschieden werden[1]).

Ähnlich, vielleicht nicht ganz so klar liegen die Dinge in den Pastoralbriefen[2]), im Judas-[3]) und im II. Petrus-Brief[4]). Seltener findet sich der Titel im I. Petrus-[5]) und im Hebräerbrief[6]), doch bleibt die Regel auch hier gewahrt.

Eine reichere Ausbeute gewähren wieder die Ignatianen. Th. Zahn hat im Index der größeren Ausgabe der apostolischen Väter das Material zusammengestellt. An überaus zahlreichen Stellen ist die Beziehung auf Jesus durchaus gesichert.

Auch unter den Stellen, in welchen Zahn die Beziehung als unsicher angibt[7]), ist keine, die notwendig auf Gott bezogen werden muß. Ignatius

[1]) πνεῦμα κ. 5_{9} 8_{39}. — 13_{10} τὰς ὁδοὺς τοῦ κυρίου τὰς εὐθείας (Zitat aus Hos. 14_{10}?), dann auch χείρ (doch vgl. die vorige Anm. über 11_{21}) 13_{11} und διδαχὴ κ. 13_{12} nicht ganz gesichert. — Beachtenswert ist, daß Apg. zwischen λόγος (ῥῆμα) θεοῦ und κυρίου nicht unterscheidet. λόγος θεοῦ etwa 14 mal (13_{48} durch BD cop. bezeugt); λόγος κυρίου: 8_{25} 13_{49} 15_{35}f. $19_{10.20}$ (11_{16} 20_{35} werden bestimmte Worte als τοῦ κυρίου I. zitiert).

[2]) Rätselhaft ist I. Tim. 1_{14} ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν (unmittelbar vorher Χρ. Ι. τῷ κ. ἡμ. und dann) μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χρ. Ι. 6_{15} κύριος τῶν κυριευόντων zählt als Ausnahme kaum mit; sonst gilt im I. Tim. die Regel. — Sehr beachtenswert ist II. Tim. 1_{18} δῴη αὐτῷ ὁ κ. εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου (der Wechsel des ὁ κύριος und κύριος (= Gott) scheint beabsichtigt; artikelloses κύριος auch in den alttestamentlichen Zitaten 2_{19}). 2_{14} ist wohl ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (ℵCFG) zu lesen. 4_{17} ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη ist aller Wahrscheinlichkeit nach auf Jesus zu beziehen, der seinem Apostel im Verhör hilft, dann aber auch 4_{18} (vgl. 3_{11}) ῥύσεταί με ὁ κύριος (vgl. βασιλεία αὐτοῦ und dazu 4_{1}) und dann endlich, was besonders wichtig wäre, auch die Doxologie! Der Richter $4_{8.14}$ wird Jesus sein (vgl. 4_{1}), 2_{7} bleibt unentschieden. Im ganzen beläuft sich die Zahl der gesicherten Stellen auf ein gutes Dutzend. — Im Titusbrief fehlt der Titel!

[3]) Eine Ausnahme V. 5 (V. 9 ist Zitat).

[4]) Hier neben einer Reihe gesicherter Stellen nur einzelne Unsicherheiten 2_{9} ($_{11}$) $3_{8.9}$.

[5]) κύριος (außer in alttestamentlichen Zitaten) nur 1_{3} 2_{13} 3_{15} (κύριον δὲ τὸν Χρ. ἁγιάσατε). Nur 2_{13} ist die Beziehung nicht ganz gesichert.

[6]) Außer in alttestamentlichen Zitaten Beziehung auf Jesus 2_{3} 7_{14} 12_{14} (?) 13_{20}.

[7]) S. Register zur Ausgabe der Ignatianen Eph. 20_{1}. (Gegenwärtige Offenbarung des Herrn, wahrscheinlich Jesus). 21_{1} (εὐχαριστῶν τῷ κ.). Philad. 11_{1} (ἐδέξασθε αὐτοὺς ὡς καὶ ὑμᾶς ὁ κ.). an Polyk. 4_{1} (μετὰ τὸν κ. σὺ αὐτῶν [τῶν χηρῶν] φροντιστὴς ἔσο). Dazu Polyk. Phil. 4_{1} ἐντολὴ κυρίου. — Am wichtigsten wäre die Entscheidung Philad. 8_{1}: πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κ. ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Doch scheint mir auch hier die Beziehung auf Jesus sogar notwendig zu sein.

hat also wahrscheinlich die Scheidung zwischen κύριος und θεός strikte durchgeführt, nur daß er bereits häufig Jesus als θεός bezeichnet. Im Brief des Polykarp an die Philipper ist vielleicht eine wichtige Ausnahme von der Regel zu verzeichnen: εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι. ἀπέναντι γὰρ τῶν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἐσμὲν ὀφθαλμῶν (6_2). Im unmittelbar folgenden ist freilich wieder vom βῆμα Χριστοῦ die Rede. — In der unter Klemens Namen gehenden Homilie ist wiederum der Herr so ausnahmelos auf Jesus bezogen, daß von vornherein auch bei zweifelhaften Stellen diese Beziehung zu gelten hat[1]). Und endlich kommt hier mit durchgehendem Zeugnis für diesen Gebrauch von κύριος die Apostellehre in Betracht[2]).

Der Barnabasbrief mag diese lange Reihe von Zeugen beschließen. Bei ihm ist die Untersuchung deshalb etwas schwieriger[3]), weil seine

---

[1]) Auch das ὁ κύριος λέγει, mit dem die Zitate Jes. 52_5 in 13_2 und Jes. 66_{18} in 17_4 eingeleitet werden, ist nach dem Zusammenhang wahrscheinlich auf Jesus zu deuten. (Umgekehrt wird durch „Gott sagt“ 13_4 ein Jesuswort eingeleitet.) Wendungen wie Gebote des Herrn, Weisungen des Herrn 17_4 (vgl. 8_4: Wille des Vaters — Gebote des Herrn, und dann: denn es sagt der Herr im Evangelium), was der Herr seinen Auserwählten bereitet hat 14_5, beziehen sich sicher auf Jesus.

[2]) Die ersten Kapitel (1—5) kommen hier natürlich nicht in Betracht, da sie wahrscheinlich einer jüdischen Schrift, den beiden Wegen, entlehnt sind. Es ist beachtenswert, daß Harnack in seiner Konstruktion der jüdischen Grundschrift (Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege 1886 S. 56) den Satz 4_1 τιμήσεις δὲ αὐτὸν (den Lehrer) ὡς κύριον. ὅθεν γὰρ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν, — als bedenklich einklammert.

[3]) Gesicherte Stellen sind $5_{1.5}$ 6_3 7_2 14_4f. 16_8. Die Beziehung auf Jesus sehr wahrscheinlich 1_1 (ἐν ὀνόματι κ. τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς), 1_3 (Geist des Herrn), 1_4 (der Herr mein Begleiter auf dem Wege), 1_6 (Hoffnung, Gerechtigkeit, Liebe: δόγματα κυρίου), 2_1 (δικαιώματα κ. vgl. 2_6 ὁ καινὸς νόμος τοῦ κ. ἡ Ι. Χρ.), daher auch 2_3 (unbefleckt bleiben vor d. H.), 4_{12} (d. H. Weltrichter, d. h. Jesus, obwohl 4_{11} von Gott die Rede, vgl. 5_7 7_2 15_5), dementsprechend 4_{13} βασιλεία τ. κ. (vgl. 8_5), 5_3 (Offenbarer des Vergangenen, Gegenwärtigen, Zukünftigen, trotz 1_7, wo dieselbe Formel auf δεσπότης = Gott bezogen wird, auf Grund der gesicherten Stellen $5_{1.5}$), 6_{10} (d. „H.“, der uns Weisheit und Verstand gegeben; der Prophet d. A. T. meint den „H“; den „H.“ liebhaben); $6_{14.15.16}$ ist die Beziehung auf Jesus gesichert, gerade auch in den alttestamentlichen Zitaten, daher ist auch wahrscheinlich das εἶπεν δὲ ὁ κύριος 6_{12} vor Gen. 1_{28} und das λέγει δὲ κύριος vor dem Zitat unbekannter Herkunft 6_{13} (unter Streichung der Glossen ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν — πρὸς ἡμᾶς λέγει) auf Jesus zu beziehen. 6_{19} (διαθήκη κυρίου), 7_1 (ὁ καλὸς κ.), 7_3 (der „Herr“ spricht im A. T. Beziehung notwendig wegen 7_2: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὢν κύριος und 7_5), 14_2 (der H., der im A. T. bei der Gesetzgebung spricht, auf Christus gedeutet, Beweis 14_4), 16_8 (der Tempel Gottes, der auf den Namen „des Herrn“ gebaut wird, Beweis 16_8).

Darstellung ganz von Beziehungen auf das alte Testament und auf alttestamentliche Zitate beherrscht ist. Die Schwierigkeit liegt aber eher daran, daß der κύριος-Titel auch da auf Christus zu beziehen ist, wo wir geneigt wären, ihn auf Gott zu beziehen, also mitten in alttestamentlichen Beziehungen, als in etwaigen umgekehrten Beobachtungen[1]). Andererseits zeigen wiederum gewisse Partien des Briefes den entgegengesetzten Tatbestand[2]). An einer Stelle zeigt sich ganz deutlich, wie der Verfasser zwischen den Titeln, sei es bewußt, sei es unbewußt, scheidet: εἰ ὁ κύριος ὑπέμεινεν παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ὑμῶν, ὢν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος, ᾧ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (folgt Gen. 1_{26}).

So beweiskräftig, wie diese starke Übereinstimmung fast sämtlicher in Betracht kommender Zeugnisse ist, zu denen ich dann vor allem noch die Aufnahme des κύριος-Titels im altrömischen Taufbekenntnis stellen möchte, — so interessant sind die bei alledem zu notierenden Ausnahmen. Es sind in erster Linie drei: der Hirt des Hermas[3]), der Jakobusbrief[4]) und die Apokalypse[5]). Das sind aber genau die Schriften, bei denen wir

[1]) Der Barnabasbrief liefert ein besonders gutes Zeugnis dafür, wie schnell man an vielen Stellen des alten Testaments in dem κύριος Jesus gefunden hat, vgl. die z. T. schon in der vorigen Anm. erwähnten Stellen $6_{12\,b.13.14.16}$ 14_3 16_8. Stellen, in denen B. den Herrn Jesus neben Gott im A. T. findet: Gen. 1_{27} (5_5 6_{12}); Pf. 110 (12_{10}); Jes. 45_1 εἶπεν κύριος τῷ Χρ. μου κυρίῳ! (12_{11}); Jes. 42_6 f. (14_7); Ps. 22_{23} (6_{16}). Direkte Eintragung Jesu in den Text des A. T. (des παῖς θεοῦ): 6_1 (Jes. 50_8 f.); 9_2 (Ps. 34_{13}); (υἱὸς θεοῦ): 12_9 (Exod. 17_{14}). 11_5 (Jes. 33_{16} ff. φόβον κυρίου). Die reichsten Zeugnisse bietet uns später Justin, s. u. Kap. IX.

[2]) In dem ganzen Abschnitt 8_7—10_{12} scheint die Beziehung von κύριος auf Gott gesichert zu sein 8_7 9_1—$_3$ $10_{10.11.12}$ (11_1?). Das ist aber (neben 2_4—3_6) ein Abschnitt, in welchem am ehesten eine direkte Herübernahme jüdisch-allegorischer Ausführungen anzunehmen ist; vgl. noch 15_4 (16_2?).

[3]) Im Hirten des Hermas wechseln κύριος und θεός wohl einige hundert Mal. Und in erster Linie ist immer Gott gemeint. Nur in den spezifisch christlichen Stücken (namentlich den Deutungen von Visio III, Similit. VIII IX. Mand. [illegible] 2[illegible]—3_7 [Similit. V kommt hier nicht in Betracht] u. a.) ist die Übertragung des Herrentitels auf Jesus vorgenommen. Das Ungewöhnliche des Sprachgebrauchs tritt in einer Wendung wie Vis. II 2_8 ὤμοσεν γὰρ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ besonders gut heraus.

[4]) Hier herrscht fast durchgängig die Beziehung auf Gott. Ausnahme: Die Überschrift und 2_1 (κ. I. Χρ.). Selbst die (ursprüngliche) Beziehung von 5_7 f. (παρουσία κυρίου) und 5_{14} f. (Ölsalbung im Namen des Herrn) scheint mir nicht gesichert zu sein. Man achte auf die ganz unerhörten Wendungen: 3_9 κύριος (die späteren Hndschrn. verbessern θεός) καὶ πατήρ; 5_4 κύριος Σαβαώθ (Zitat?).

[5]) Die Beziehung auf Gott überwiegt; vgl. die häufigen Formeln κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, κύριος ὁ θεός, einfaches κύριος (freilich im Zitat) 11_4 16_5, und dann ganz unerhört 11_{15}: τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χρ. αὐτοῦ. — Daneben einfaches κύριος auf Jesus bezogen: 11_8 14_{13} 22_{20} (κύριος κυρίων 17_{14} 19_{16}).

gegründeten Anlaß haben, in weitem Umfang die Benutzung jüdischer Quellen resp. jüdischen traditionellen Materials anzunehmen, so daß diese Untersuchung auch für die Hypothesen, die sich in dieser Richtung bewegen, ein neues Schwergericht in die Wagschale zu werfen geeignet ist.

* * *

III. Und dieser κύριος-Jesus ist, wie schon in den paulinischen Gemeinden, in erster Linie der Kultheros der jungen Christengemeinde. Das läßt sich hier auf Grund eines viel breiteren Materials mit noch viel größerer Sicherheit beweisen.

1. Vor allem wird man gut tun, in diesem Zusammenhang auf die Betonung des Namens des „Herrn" Jesu in den allerverschiedensten Zusammenhängen zu achten. Die Christen sind, wie im paulinischen Zeitalter, noch immer dadurch charakterisiert, daß sie den Namen des Herrn Jesu anrufen[1]). Sie tragen den Namen des Sohnes Gottes[2]) (gerne), haben den Namen des Sohnes Gottes angenommen[3]), kennen gelernt[4]), wurden mit dem Namen des Sohnes Gottes genannt[5]). Sie leiden[6]) und sterben[7]) für den Namen, bekennen den Namen[8]), Ignatius trägt seine Fesseln ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος[9]). Die schlechten Christen verleugnen den Namen[10]), die Ketzer führen den Namen mit böser Arglist (εἰώθασι... δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν)[11]).

Der Name bestimmt die Gemeinschaft der Christen. Man soll in

---

[1]) Apg. 9₁₄.₂₁ 22₁₆; daher auch Apg. 2₂₁ κύριος im Zitat (Joel 3₅) auf Jesus zu beziehen. II. Tim. 2₂₂.

[2]) Hermas, Similit. VIII 10₃ IX 13₂f. 28₅ (IX 16₃).

[3]) ib. Similit. IX 12₄.₈ 13₇.

[4]) ib. Similit. IX 16₇.

[5]) ib. VIII 1₁ IX (14₃) 17₄.

[6]) Apg. 5₄₁ 9₁₆, Hermas, Sim. IX 28₅; Vis. III 1₉ 2₁ 5₂.

[7]) Apg. 15₂₆ 21₁₃.

[8]) Apk. 2₁₃ 3₈.

[9]) Eph. 1₂.

[10]) Hermas, Sim. VIII 6₄, vgl. II. Klem. 13₁f.: der Name wird gelästert. Trotz des folgenden A.-T.-Zitats, doch wohl der Name Jesu.

[11]) Ignat. Eph. 7₁. Das kann sich auch auf den Christennamen (Χριστιανός) beziehen. Χριστιανός im N. T.: Apg. 11₂₆ (Antiochia!) 26₂₈. I. Pt. 4₁₆ (als Christ verfolgt werden). Ignatius braucht den Ausdruck viermal, Χριστιανισμός fünfmal (vgl. Χριστιανὴ τροφή Trall. 6₁). Martyrium d. Polykarp: Χριστιανός viermal, -ισμος einmal. — Vgl. Ignat. Magn. 10₁: Wer mit einem andern Namen (als μαθητὴς Ἰησοῦ oder Χριστιανός) genannt wird, gehört nicht Gott.

der Gemeinde jeden, der da im Namen des Herrn kommt, aufnehmen[1]). Der Name ist der Mittelpunkt der christlichen Verkündigung. Philippus verkündet den Samaritern das Reich Gottes und den Namen Jesu Christi (Apg. 8$_{12}$). Das Reden und Verkünden der Apostel geschieht auf Grund (ἐπί) dieses Namens[2]). Für den „Namen" sind die christlichen Lehrer ausgezogen (III. Jo. 7). Der christliche Glaube faßt sich in dem Glauben an den Namen des Sohnes Gottes (oder des Herrn) zusammen[3]). Paulus bezeichnet in der Apg. seine Verfolgung der Gemeinde Jesu als ein πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι (Apg. 26$_{9}$).

Das ist alles mehr oder minder kultisch gedacht. Das Christentum ist in erster Linie ein Kultverein, der seine Bestimmtheit durch den Namen (des Herrn Jesus) erhält. So sah man in jener Zeit die Sache an. Die Athener bekommen den Eindruck von der Predigt des Paulus: ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι: ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν Ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο (Apg. 17$_{18}$), d. h. daß er neue Götternamen verkündet. Gallio sagt den Juden: εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου (18$_{15}$). Hier spiegelt sich das populäre Empfinden des hellenistischen Milieus wieder. — Und Tausende und aber Tausende brachten dies Empfinden an die junge Religion heran. Und wenn das alles natürlich im Christentum geklärt und geläutert wurde, so wurde doch etwas von jener Grundstimmung beibehalten. Im sogenannten hohepriesterlichen Gebet betet Jesus: „Bewahre sie in Deinem Namen, den Du mir gegeben hast — ich habe sie bewahrt in Deinem Namen, den Du mir gegeben hast" Jo. 17$_{11}$. Wie der Zusammenhang und die Gotteserkenntnis des alten Bundes durch den heiligen Jahve-Namen bedingt und bestimmt war, so ist der Zusammenhalt der neuen Religionsgemeinschaft durch den Namen Jesu beherrscht. In diesem Sinne ist es gemeint, daß der Vater dem Sohne seinen Namen gegeben hat. So ist es auch gedacht, wenn der Hebräerbrief[4]) von dem διαφορώτερον ὄνομα spricht, den der Sohn im Vergleich mit den Engeln empfangen hat. Und noch deutlicher heißt es Eph. 1$_{21}$, daß Christus zur Rechten Gottes erhöht ist über jegliche Macht und Herrschaft und Gewalt und Herrlichkeit und über jeglichen

---

[1]) Apostellehre 12$_{1}$. — Ignat. Rö. 9$_{3}$ δέξασθαι εἰς ὄνομα Ἰ. Χρ.

[2]) Apg. 4$_{7.17.18}$ 5$_{40}$; παρρησιάζομαι ἐπί 9$_{27}$ f. (etwas anders παραγγέλλειν ἐν Ignat. an Polyk. 5$_{1}$); 9$_{15}$ βαστάσαι τὸ ὄ. (sc. zu den Heiden).

[3]) Besonders in der johanneischen Literatur: Jo. 1$_{12}$ 2$_{23}$ 3$_{18}$ (vgl. 20$_{31}$ ζωὴν ἔχειν ἐν τῷ ὀνόματι) I. Jo. 3$_{23}$ 5$_{13}$.

[4]) 1$_{4}$; vgl. I. Klem. 36$_{2}$ (Zitat).

Namen, der da genannt wird (d. h. im Kultus verehrt wird), sowohl in diesem Aeon wie auch dem zukünftigen.

Daher ruht die Kirche auf diesem Namen. „Gegründet ist der Turm durch das Wort des allmächtigen und herrlichen **Namens**, zusammengehalten aber wird er von der unsichtbaren Kraft des Herrn“[1]). „Der Name des Sohnes Gottes ist groß und unfaßbar und trägt die ganze Welt“ (IX. 14_5)[2]).

2. Wir suchen auch hier im einzelnen die Beziehungen des κύριος und seines ὄνομα zum christlichen Kultus und Gottesdienst zu erfassen. An der Schwelle des Gottesdienstes stehen bereits die Wunder, Heilungen und Dämonenaustreibungen, die im Namen Jesu vollzogen werden. Denn diese Heilungen und Exorzismen werden lange Zeit gerade im christlichen Gottesdienst eine Rolle gespielt haben, wenn sie natürlich auch außerhalb desselben stattfanden. In der versammelten Gemeinde entfalteten der Gottesgeist und das ὄνομα ihre stärksten Wirkungen. Einen drastischen Einblick in den Glauben des ältesten Christentums an die wunderwirkende Kraft des Namens Jesu gestattet uns vor allem die kanonische Apostelgeschichte. Man vergegenwärtige sich vor allem die ganz massive Auffassung in der Erzählung von der Heilung des Lahmen ἐν τῷ ὀνόματι Ι. Χρ. τοῦ Ναζωραίου. . . ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής (4_{10}). καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τοῦτον . . . . ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ; (dann vergeistigt) ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ ὁλοκληρίαν (3_{16})[3]). Daneben stehen die Dämonenaus-

---

[1]) Hermas Visio III 3_5 τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος. — Trotz des παντοκράτωρ scheint mir die Beziehung auf Jesus wegen der Parallele in Sim. IX gesichert (vgl. auch die Anspielung auf die Taufe, unmittelbar vorher). — ῥῆμα ist nicht etwa die Verkündigung, sondern das Wort, das im Namen (Gen. epexegeticus) besteht, vgl. Eph. 5_{26} λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.

[2]) Bemerkenswert ist es, daß im I. Klemensbrief das ὄνομα fast ausschließlich auf Gott bezogen wird: 43_6 τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου; im Gemeindegebet 59_2 59_3 (τὸ ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὄνομα) 60_4 (τῷ παντοκράτορι καὶ παναρέτῳ ὀνόματι). Daher sicher auch unmittelbar vorher 58_1 (πανάγιον καὶ ἔνδοξον ὄ. — ὁσιώτατον μεγαλωσύνης αὐτοῦ ὄ.); ebenso 45_7 (λατρεύειν τῷ παναρέτῳ ὀνόματι) 64_1 (τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄ.). Daher vielleicht auch 47_7 (1_1 Name der Christen; 36_2 Zitat aus Hebr. 1_3). Vgl. Ignat. Philad. 10_1. Hebr. 13_{15} ist die Beziehung undeutlich. Diese Stellung des Klemensbriefes ist singulär. Dem steht gegenüber, daß in der Apg. der Name in Dutzenden von Fällen auf Christus bezogen wird, und nur ein einziges Mal auf Gott, und diese Ausnahme ist durch ein alttestamentliches Zitat veranlaßt ($15_{14.17}$). — Die **Apg.**, **nicht der Clemensbrief**, **spiegelt die Sprache des nachapostolischen Zeitalters hier wieder.**

[3]) Vgl. 3_6 4_7 4_{12}.

treibungen, die von den Gläubigen, aber auch von den Ungläubigen, in Kraft des Namens vollzogen werden (16_{18} 19_{13}). Hierher gehören vielleicht auch noch die späteren[1]) evangelischen Berichte über das Dämonenaustreiben im Namen Jesu. Daß endlich die apokryphen Apostelgeschichten eine ungemein reiche Ausbeute für diesen Massenglauben im Urchristentum gewähren, ist bekannt und bedarf keines weiteren Beweises. Im Glaubensleben des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts haben diese Exorzismen im Namen des κύριος Ἰησοῦς eine ungemein bedeutende Rolle gespielt. Der Heide Celsus beschäftigt sich ausführlich mit den christlichen Exorzisten, und noch dem aufgeklärten Apologeten Justin ist die Tatsache, daß bei der Nennung des Namens Jesu die Dämonen ausfahren, ein Beweis für die göttliche Kraft des Logos Christos, auf den er wieder und wieder zurückkommt[2]).

3. Am Anfang des Christenlebens steht die Taufe. Sie ist noch immer ganz wesentlich eine Taufe ἐν ὀνόματι κυρίου, wie im paulinischen Zeitalter. Die Apostelgeschichte bezeugt an zahlreichen Stellen[3]) diese Formel; selbst die Apostellehre, welche neben dem Matthaeusevangelium das älteste Zeugnis für die trinitarische Taufformel bietet, spricht in ihren Ausführungen über die Eucharistie noch ganz einfach von „allen denen, welche auf den Namen des Herrn getauft sind", (βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου). Genauer heißt es, daß die Taufe erfolgt unter Anrufung des Namens des Herrn Jesus Christus: „Stehe auf und laß Dich taufen und Deine Sünden abwaschen, indem Du seinen Namen anrufst." (Apg. 22_{16})[4]).

Dementsprechend ist die Rede von dem καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς (Jak. 2_{7}). Die Joelstelle „καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἐὰν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα τοῦ κύριου" wird in der Apg. (wie schon bei Paulus) auf Christus und die Taufe gedeutet (2_{21}). Der Name Jesu ist geradezu das bei der Taufe (neben dem Wasser) wirksame Gnadenmittel. Eph. 5_{26}

---

1) Also nicht Mk. 9_{38}f. (sicher auf palästinensischem Boden entstanden); aber vgl. Mt. 7_{22} die Schilderung der falschen Propheten, Mk. 16_{17}; überall die Betonung des ὄνομα.

2) S. u. Kapitel IX.

3) 2_{38} ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ. 8_{16} εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰ. 19_{5} εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰ. 10_{48} ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ. Vgl. auch 10_{43} ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα. Ganz ähnlich Hermas Sim. IX. 28_{5}: ἵνα τοῦτο τὸ ὄνομα βαστάζητε καὶ πᾶσαι ὑμῶν αἱ ἁμαρτίαι ἰαθῶσιν.

4) Vgl. I. Jo. 2_{12}: ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Barnabas 16_{8}: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι.

wird diese Anschauung kurz zusammengefaßt: τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.

Ja vielleicht hängt es mit der Sitte der Nennung des Jesusnamen über dem Täufling zusammen, daß die Taufe den Titel σφραγίς[1]) bekommen hat. Die Nennung des Namens ist wahrscheinlich nur eine abgeschwächte sakramentale Form für die ursprünglichere, robustere Sitte, dem Einzuweihenden das Zeichen (Name, Symbol) des betreffenden Gottes, dem er geweiht wurde, aufzuprägen oder einzuätzen[2]). Der Sinn dieser religiösen Handlung ist ja einfach und klar. Der mit der Marke, dem Zeichen versehene und damit zum Eigentum der Gottheit erklärte Kultangehörige steht damit im Schutz seiner Gottheit und ist gegen alle Angriffe, die von niedrigeren Mächten ausgehen, gefeit[3]). Das heißt und bedeutet σφραγίς (auch στίγμα)[4]). Ist nun aber die Nennung des Namens über dem Täufling als eine Abschwächung der ursprünglicheren Sitte der Aufprägung des Gotteszeichens oder des

---

[1]) Eine Andeutung vielleicht bereits Eph. 1_{13} 4_{30} (vgl. II. Kor. 1_{22}) σφραγισθῆναι τῷ πνεύματι. Hier wären allerdings zwei Vorstellungen in unklarer Weise verbunden. Weder mit dem Geist noch mit dem Wasser hat σφραγίς etwas zu tun.

[2]) Vgl. hierzu die außerordentlich fleißigen Zusammenstellungen bei Dölger, Sphragis (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums V 3–4 1911), namentlich S. 39ff. – Die wichtigsten Belege für die Sitte religiöser Brandmarkung in dem das Christentum umgebenden Milieu sind etwa Diodor XIV 30,7 (Barbaren aus Pontus); Lukian de Syr. dea c. 59 (Stigmatisierung bei den Syrern; dazu ein Zeugnis aus der Zeit Euergetes II, Steckbrief für einen entlaufenen Sklaven aus Bambyke-Hierapolis: ἐστιγμένος τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι βαρβαρικοῖς (s. Dölger 41_{4}). Kult der Magna Mater und des Attis: Prudentius, Peristephanon X 1076 (quid cum sacrandus accipit sphragitidas?). Kult des Dionysos: III. Makk. 2_{29}f. Kult des Mithras: Tertullian, de praescript. c. 40 (signat et illic in frontibus milites suos). Gnostische Sekte der Karpokratianer: Irenaeus I 25,6; Epiphanius H. 27,5; Herakleon b. Klemens, Ekl. proph. 25 (Brandmarkung der Einzuweihenden am rechten Ohrlappen). Für den Sprachgebrauch ist noch wichtig Joh. Laurentius Lydus, Liber de mensibus IV 53: καὶ Αἰθίοπες δὲ τὰς κόγχας τῶν γονάτων τῶν νέων σιδηρῷ καυστικῷ σφραγίζουσι τῷ Ἀπόλλωνι. – Bekanntschaft des alten Testaments mit dem religiösen Brauch: Das Kainszeichen; Jes. 44_{5} Exod. 13_{9} Lev. 19_{28} Ez. $9_{4.6}$. Im neuen Testament: Apk. Jo. 7_{2}ff. 9_{4}. Zeichen (usw.) des Tieres: $13_{16.17}$ 14_{11} 15_{2}; Zeichen des Lammes: 14_{1}. – Vgl. Heitmüller, „Im Namen Jesu“ S. 143 173f. 234 249_{1}.

[3]) Mit Recht verweist Dölger auf die prachtvolle Erklärung bei Herodot II 113: Ἡρακλέος ἱρόν ἐς τὸ ἢν καταφυγὼν οἰκέτης ὅτευ ὦν ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱρά ἑωυτὸν διδοὺς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἅψασθαι.

[4]) S. d. vorige Anm. und Dölger 46ff.; die στίγματα Ἰησοῦ bei Paulus, Ga. 6_{17}.

Gottesnamens anzusehen[1]), so würde damit in der Tat auch begreiflich, wie der Titel σφραγίς an der Taufe hängen geblieben wäre.

Die älteste Quelle, welche uns für diese Benennung der Taufe ein klares und unbestrittenes Zeugnis gibt, bestätigt uns zugleich das Recht dieser Kombination. Im Hirten des Hermas heißt es ausdrücklich: „Bevor nämlich der Mensch den Namen des Sohnes Gottes trägt, ist er tot; wenn er aber das Siegel empfangen hat, legt er die Sterblichkeit ab und empfängt das Leben" (Similit. IX 16_3). Ganz deutlich tritt hier die Parallele[2]), Siegel — Name, heraus; die Bezeichnung der Taufe als Siegel hängt an der Namennennung[3]).

In den Petrusakten (Actus Vercellenses K. 5f. Bonnet I 51_7) heißt es nach der Taufe des Theon, daß Gott (nämlich Christus) den Theon seines Namens für würdig gehalten habe: „O Gott Jesus Christus, in deinem Namen[4]) habe ich eben gesprochen, und er ist gezeichnet worden mit Deinem heiligen Zeichen[5])." In den Sinn dieser Namensversiegelung führen uns besonders gut die Excerpta ex Theodoto c. 80 hinein: διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθεὶς[6]) ἀνεπίληπ-

---

[1]) Ein kultischer Vorgang, der, religionsgeschichtlich betrachtet, zwischen der Brandmarkung und der Namennennung liegt, ist die Sitte der Signierung des Täuflings mit dem Kreuzeszeichen (auch mit Öl oder Wasser vorgenommen). Ältestes Zeugnis, soweit ich sehe, das ἐσφράγισεν vor dem Taufakt in Acta Thomae c. 27 (vgl. Dölger S. 96 und für spätere Zeit 171 ff.) Auch daher könnte der Titel σφραγίς stammen. Doch ist dieser, wie es scheint, älter als diese Taufsitte.

[2]) Vgl. auch die Parallele: βεβηλοῦν τὸ ὄνομα und εἰληφότες τὴν σφραγῖδα καὶ τεθλακότες αὐτὴν καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιῆ Simil. VIII 6_3f.; ferner die verwandten Wendungen IX 12_8 13_2f. 28_6 (das Siegel empfangen, kennen lernen, nach dem Namen des Sohnes Gottes genannt werden).

[3]) Man darf sich durch die auf obigen Satz unmittelbar folgende, erklärende Glosse: ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν nicht täuschen lassen. Das ist keine Worterklärung zu σφραγίς. Vielmehr will der Satz dem Leser die wie es scheint ungebräuchlichere Bezeichnung σφραγίς durch die gebräuchlichere ὕδωρ deuten. Mit dem Wasser hat das „Siegel" ursprünglich nichts zu tun. — Unglücklicherweise hat Dölger S. 72 gerade bei diesem Satz den Ausgangspunkt für seine Überlegungen genommen und kommt infolgedessen mit seiner sonst so verdienstvollen Untersuchung nicht zum Ziel.

[4]) Beachte, wie diese Ausführungen zu der vorher erwähnten trinitarischen Taufformel durchaus nicht passen. Auch hier steht Neues neben Altem.

[5]) „signatus est sancto tuo signo". Der Ausdruck bezieht sich auf das Kreuzeszeichen. Es bleibt aber charakteristisch, daß Namennennung und Kreuzeszeichen in unmittelbarem Parallelismus genannt werden.

[6]) Zur σφραγίς vgl. auch die charakteristischen Ausführungen Excerpta 86. Der Christ trägt wie eine Münze als Aufschrift den Namen Gottes. Wie das

τός ἐστιν πάσῃ τῇ ἄλλῃ δυνάμει καὶ διὰ τριῶν ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος (?) ἀπηλλάγη. Ganz deutlich steht mit alledem die Bedeutung des heiligen, in der Taufe genannten Namens des κύριος Ἰησοῦς vor Augen. Der Täufling, über den sein Name genannt ist, steht von nun an als dessen Eigentum im Schutz dieses hohen Herrn. Mit der wunderbaren Macht seines Namens schirmt er ihn gegen alle Feinde und Gegner, vor allem auch gegen die überirdische Macht der Geistermächte, Engel und Dämonen[1]). Deshalb ist es ja auch ein großer Trost für die Christen, daß sein Name größer ist ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου (Eph. 1_{21}). Andrerseits aber verpflichtet dieser Name zum Dienst. Die Aufgabe des Christenlebens wird es, „das Siegel rein und unbefleckt zu bewahren." Wehe dem, der den Namen schändet und das Siegel zerbricht.

4. Mit der Taufe hängt auf das engste das christliche Bekenntnis zusammen. — Das früheste christliche Bekenntnis hat es lange Zeit ganz ausschließlich mit der Person des Kyrios Jesus zu tun[2]). In den paulinischen Gemeinden lautete es wahrscheinlich einfach κύριος Ἰησοῦς. Das spiegelt sich auch in der Geschichte der Tauffomel wieder. Fast überall, wo wir der trinitarischen Tauffomel begegnen, schimmert die ältere kultische Überlieferung noch deutlich hindurch. Von der Tauffomel der

---

Vieh durch seine σφραγίς anzeigt, welchem Herrn es gehört: οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἡ πιστὴ τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα „τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ" περιφέρει.

[1]) Ich sehe diese Vorstellungen als durch Heitmüllers Ausführungen (im Namen Jesu S. 275—331) als erwiesen an. Besonders reichliche Belege für die Vorstellung, daß die Taufe (das Sakrament) von den Dämonen befreie, bieten die gnostischen Traditionen (Hauptprobleme d. Gnosis 295f.): Markosier bei Iren. I 13,6: διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γινέσθαι τῷ κριτῇ. Exc. ex Theodoto (außer der oben im Text besprochenen Stelle) K. 22 81 83. II. (koptisches) Jeu-Buch 44 48, Pistis Sophia 111 131—133, Acta Thomae 157. — Man begreift von hier aus leicht, wie sich bald (und vielleicht schon in der Praxis früher, als man literarisch nachweisen kann) der Exorzismus unauflöslich mit der Taufe verband. Ja streng genommen war die Taufe von Anfang an eine Art Exorzismus. (Über die Geschichte des Exorzismus vgl. jetzt Dölger, Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altert. III 1—2). Ich möchte aber doch entgegen Dölgers Ausführungen (S. 9) Exc. ex Theodoto 82 die früheste Spur des Exorzismusaktes sehen. Die Erwähnung des ὕδωρ ἐξορκιζόμενον neben dem Taufwasser bleibt zum mindesten höchst bemerkenswert. — Dagegen sehe ich Acta Thomae c. 157 keinen Exorzismusakt, sondern die eigentliche Taufe (Öltaufe) (s. u.).

[2]) Trinitarische Wendungen (Grußformeln usw.) finden sich natürlich, abgesehen von der Tauffomel, häufiger. Paulus ist ja hier mit Wendungen wie II. Kor. 13_{13} I. Kor. 12_{4}f. vorangegangen, vgl. (Eph. 2_{18} 3_{16}) I. Pt. 1_{2} Apk. Jo. 1_{4} Ignat. Eph. 9 Magn. 13 I. Klem. 46_{6} 58_{2}.

Apostellehre ist bereits gehandelt, auch darüber, daß in den Actus Vercellenses Petri die trinitarische Taufformel in völligem Widerspruch zu ihrer Umgebung steht (s. o. S. 279). Fanden wir diese in den Excerpta ex Theodoto (76₃ 80₃), so lautete eine ältere Taufformel der Valentinianer ebendort: ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος (22). In den pseudoklementinischen Schriften ist die Erwähnung der trinitarischen Formel außerordentlich häufig[1]), aber das Ursprüngliche schimmert Rekogn. I 39 noch durch, und Rekogn. IX 11 ist nur von der Anrufung „des" heiligen Namens die Rede[2]). In den Thomasakten begegnet die trinitarische Formel beim Taufakt nicht weniger als fünfmal (27. 49. 121. 132. 157), aber der Beginn des Taufgebets K. 27 lautet: ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα[3]). Und im Taufgebet K. 157 heißt es: ἐν ὀνόματί σου Ι. Χρ. γινέσθω ταῖς ψυχαῖς ταύταις εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀποτροπὴν τοῦ ἐναντίου. Auch läßt es sich m. E. außerordentlich wahrscheinlich machen, daß an sämtlichen genannten Stellen das Taufbekenntnis mit dem Akt der Wassertaufe (neben der Ölversiegelung) erst einer späteren Redaktion[4])

---

[1]) Vgl. Iren. I 21,3 ἄλλοι (Markosier . . . .) ἐπιλέγουσιν οὕτως· τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος . . . . ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός . . . . Χριστοῦ ζῶντος διὰ πνεύματος ἁγίου. Vgl. dazu Iren. I 21,2 τὸ μὲν γὰρ βάπτισμα τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ εἰς ἄφεσιν (st. ἀφέσεως nach d. Lat.) ἁμαρτιῶν, τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐν αὐτῷ Χριστοῦ κατελθόντος εἰς τελείωσιν, vgl. die trinitarische Umgestaltung 21,3: εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν, Μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν. — Dagegen schließt wiederum die zweite, ebendort in Transkription überlieferte Formel mit Ἰησοῦ Ναζαρία; vgl. die angebliche Übersetzung mit: ὀναίμην τοῦ ὀνόματός σου Σωτὴρ ἀληθείας. Zweigliederig ist die Taufformel der Elkesaiten: ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως (Hippolyt IX 15 466₆).

[2]) Vgl. Heitmüller, „Im Namen Jesu" S. 295.

[3]) Die folgende Anrufung der mütterlichen Gottheit ist ganz gnostisch. Durch den zitierten ersten Satz und durch die Erwähnung des ἅγιον πνεῦμα zum Schluß ist das Gebet christianisiert.

[4]) Akten 26 kommt eine Wassertaufe gar nicht vor. Das zunächst erwähnte ἐσφράγισεν αὐτούς bezieht sich einfach auf die Signation mit dem Kreuz (Dölger, Sphragis S. 96). Das darauf folgende ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος ist die Öltaufe, und eine weitere Handlung folgt darauf nicht. — An allen den folgenden Stellen (s. u.) ist die Wassertaufe der ausführlich beschriebenen Ölversiegelung nur in einem kurzen Satze angehängt. Nach K. 120 bringt Mygdonia ein Mäßchen (nach S; G κρασις?) Wasser nebst Brot (zur Eucharistie) und Öl (zur Versiegelung) mit. Nachher ist plötzlich von einer Wasserquelle die Rede, in der getauft wird. Was bedarf es da überhaupt des mitgebrachten Gefäßes mit Wasser? Wiederum heißt es K. 132 „und er ließ eine Wanne (σκάφην) bringen und taufte sie auf den Namen usw." Was ist das für eine stillose Unter-

sein Dasein verdankt[1]). Das Zeugnis für die weite Verbreitung der einfachen Taufformel bis tief in das zweite Jahrhundert hinein ist derart überwältigend[2]), daß von hier aus die Vermutung Conybeares hohe Wahrscheinlichkeit gewinnt, auch Mt. 28_{19} sei die trinitarische Formel erst später eingefügt und noch Eusebius habe einen älteren Text: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου wirklich gelesen[3]).

Dem entspricht es, daß das allmählich sich bildende Bekenntnis der alten Christenheit — auch abgesehen von der Taufe — lange ein ausschließliches Christusbekenntnis bleibt. Derartige feierliche Bekenntnisse bringt das Johannesevangelium[4]) an mehreren Stellen. Auf das ὁμολογεῖν τὸν Χριστόν erfolgt nach ihm der synagogale Bann[5]). Den Hohenpriester „unseres Bekenntnisses" nennt der Hebräerbrief Christus und mahnt zum Festhalten an diesem Bekenntnis[6]). In der alten Textbearbeitung der Apg. antwortet der Eunuch auf die Glaubensfrage: πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν (8_{37} f.) Polykarps Bekenntnis lautet noch ganz paulinisch: οἵτινες μέλλουσι πιστεύειν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν I. Χρ. καὶ τὸν πατέρα αὐτοῦ τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (Phil. 12_{2}). Ja Christus selbst hat vor Pontius Pilatus selbst ein gutes Bekenntnis (zu seiner Gottessohnschaft) abgelegt (I. Tim. 6_{13}). Von hier aus werden wir auf den Inhalt der καλὴ ὁμολογία schließen dürfen, die Timotheus vor vielen Zeugen gegeben hat[7]). Einen be-

brechung der heiligen Handlung! Der Redaktor war in Verlegenheit, wie er die Wassertaufe nachträglich ermöglichen sollte. 152 wird Thomas ein Zauberer genannt, der mit Öl (Taufe), Wasser und Brot (Eucharistie) die Menschen bezaubert.

1) Vgl. noch Paulus-Theklaakten K. 34 („im Namen Jesu Christi taufe ich mich"). — Martyrium d. Paulus (Bonnet I 104ff.) K. 7: „Sie gaben ihm das Siegel im Herrn."

2) Noch in den Canones apostolorum No. 50 wird eine Taufe εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου an Stelle des dreifachen Untertauchens auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes verboten.

3) Conybeare, Ztschr. f. neut. Wissensch. II 275ff.; dagegen Riggenbach, Beitr. z. Förd. christl. Theol. VII, 1.

4) 9_{35} ff. (Menschensohn); 11_{27} (Gottessohn); 20_{28} (Gott und Herr).

5) Jo. 9_{22} 12_{42}, vgl. die gegen den Doketismus gerichtete ὁμολογία I. Jo. 2_{23} 4_{2} f. 4_{15}.

6) Hebr. 3_{1} 4_{14} 10_{23}. — Das ὁμολογεῖν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ 13_{15} scheint sich auf Gott zu beziehen (oder doch vielleicht — s. das vorgehende δι' αὐτοῦ — auf Christus?)

7) Ich halte den Schluß auf ein zweiteiliges Glaubensbekenntnis an den Schöpfergott und den unter Pontius Pilatus μαρτυρήσας Χρ. I. (Harnack, Chro-

kenntnismäßigen Charakter trägt ferner der Christushymnus I. Tim. 3₁₆, der als das zugestandenermaßen kündlich große Mysterium der Kirche des lebendigen Gottes eingeführt wird. Auch in dem μνημόνευε τὸν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν ἐκ σπέρματος Δαυείδ (II. Tim. 2₈) steckt der Ansatz eines einfachen christologischen Bekenntnisses. Besonders deutlich tritt uns dieser Charakter in den vielen bekenntnismäßigen und auf ein traditionelles Schema hindeutenden Ausführungen des Ignatius entgegen. Die kurze ὁμολογία Χριστοῦ hat sich zu einem christologischen Kerygma ausgewachsen, aber sie ist ὁμολογία Χριστοῦ geblieben[1]). Noch über Justin endlich urteilt Harnack[2]), daß sich aus ihm nur eine Bekenntnisformel zum einen Schöpfergott und daneben ein ausgeführtes festes christologisches Bekenntnis gewinnen lasse. So liegt denn in der Tat in dem dreigliedrigen ausgeführten römischen Taufbekenntnis eine starke und zunächst wohl ganz individuelle Neuerung vor[3]). Doch wenn hier auch der κύριος Χριστός seine alles ausschließende Stellung hat aufgeben müssen, so wird das christologische Kerygma nun als Herzstück in dieses Bekenntnis aufgenommen und behält das Bekenntnis zu Jesus Christus (seinem eingeborenen Sohn) unserm Herrn seine zentrale Stellung. Das alles, was wir bisher erörtert haben, hat eigentlich schon der Verfasser des Epheserbriefes im Lapidarstil zusammengefaßt: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα..

5. Ist der Täufling in die christliche Gemeinde aufgenommen, so ist er damit zur Eucharistie zugelassen. Taufe und erste Teilnahme an der Eucharistie

nologie der altchristl. Literatur I 525) nicht für notwendig, ja für unwahrscheinlich. – Wie der Zusammenhang zu verstehen ist, ist oben angedeutet.

[1]) Hauptstellen Eph. 7₂ 18₂ (19₁) 20₂ an Polyk. 3₂; vor allem die antidoketisch ausgemünzten großen Formeln Trall. 9 und Smyrn. 1₁f. Über die Charakteristika der Ignatianischen Bekenntnisse (ἐκ γένους Δαβίδ E. 18₂ 20₂ Tr. 9 Smyrn. 1₁; Taufe Jesu E. 18₂ Sm. 1₁; daneben wunderbare Geburt E. 18₂ Tr. 9 Sm. 1₁) wird in anderm Zusammenhang gehandelt werden. Man beachte, daß Eph. 7₂ mit „Ἰ. Χρ. ὁ κύριος ἡμῶν" feierlich schließt, Sm. 1₁ mit ὁ κύριος ἡμῶν beginnt, während E. 18₂ sich bereits das ὁ θεὸς ἡμῶν eingedrängt hat.

[2]) Chronologie I 525.

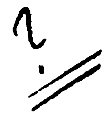
[3]) Ich schließe mich nach alledem vollständig an Harnacks Urteil über das altrömische Taufbekenntnis (Chronologie I 524–532) an. Von Tertullian in seiner Existenz bezeugt, vor der definitiven Auseinandersetzung mit der Gnosis entstanden, wird es sich doch nicht weit über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückverfolgen lassen. Das bleibt bestehen auch gegenüber Nordens interessanten Ausführungen (Agnostos Theos 263ff.). Mit wesentlich formal-literarischen Untersuchungen ist dem Problem doch nicht beizukommen. Der hieratisch-orientalische Stil des Bekenntnisses hindert seine spätere Datierung nicht, auch enthält es natürlich frühere Formulierungen in sich.

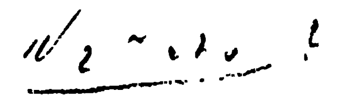
bilden eine gottesdienstliche Handlung. Daß auch dieses zweite, den Kultus beherrschende Sakrament in unmittelbarer Beziehung zum κύριος Χριστός steht, ist bereits hervorgehoben. Es ist δεῖπνον κυριακόν, und wie auch im einzelnen die Auffassung vom Abendmahl gewesen sein mag, beherrschend blieb der paulinische Gedanke: das Abendmahl ist κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος Χριστοῦ. Nach dem Johannesevangelium gibt der erhöhte ($6_{53.62}$) Menschensohn sein Fleisch und Blut zum ewigen Leben (6_{54}) und zur dauernden Gemeinschaft mit sich (6_{56}). Und es ist beides richtig: es kommt auf den Genuß von Fleisch und Blut an, doch aber wieder ist es eine Gemeinschaft, bei der der Geist die wirksame Kraft bleibt (6_{63}). Oder es herrscht wenigstens die allgemeinere Vorstellung, daß beim heiligen Abendmahl der Herr selbst gegenwärtig sei. Ganz deutlich redet hier der Schluß in der Schilderung der Eucharistie Apostellehre 10_{6}. Da heißt es: „Es komme die Gnade, vergehe die Welt." Da begrüßt die Gemeinde den anwesenden Herrn mit Maranatha und mit dem Hosianna dem Gotte Davids[1]). Die bekannte Maleachistelle wird bereits Apostellehre 14_{3} in Beziehung zum Abendmahl gesetzt, und es heißt nunmehr vom Herrn Jesus: ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος (!), καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Mit voller Klarheit rücken die Thomasakten die Eucharistie unter den Gesichtspunkt der paulinischen κοινωνία[2]): „ἄρτον κλάσας καὶ λαβὼν ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι καὶ ποτηρίῳ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ" (K. 121). Jesus wird zur Eucharistie herbeigerufen: ἰδού τολμῶμεν προσέρχεσθαι τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐπικαλεῖσθαί σου τὸ ἅγιον ὄνομα· ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν (K. 49). Eine Stimme wird von oben gehört, die auf das eucharistische Gebet mit einem ναὶ ἀμήν antwortet (K. 121). Nach K. 133 wird über dem Brot der Eucharistie der Name Jesu genannt. Und dann heißt es: „ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας καὶ ἐνιδρύσθω ὁ ἄρτος". Dem aber entspricht genau die später bei Kirchenvätern und in alten Liturgien weithin nachweisbare Vorstellung[3]),

[1]) Es ist beachtenswert, daß sich dieses Stück der Abendmahlsliturgie in allen späteren großen kirchlichen Liturgien und fast immer an der entscheidenden Stelle, unmittelbar vor dem Kommunionsakt gehalten hat.

[2]) Vgl. Joh. Akt. 86.

[3]) Ich kann das nur im Vorübergehen andeuten. Vorläufig verweise ich für die ägyptische liturgische Tradition auf Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgien (Stud. z. Gesch. u. Kult d. Altertums VI 1—2) 1912 S. 75—78. Justin, Apol. I 66 ist τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν zu übersetzen: die durch das Gebet um den Logos von ihm (Gott) — geweihte Nahrung. Vor allem ist Irenaeus V 2,3 IV 18,5 zu vergleichen.







daß beim Abendmahl der Logos selbst, durch die feierliche Epiklese[1] herbeigerufen, sich auf die Elemente der Eucharistie niederläßt und diese mit seinem Wesen erfüllt. Das ist immer noch geistleibliche Gegenwart des κύριος beim Abendmahl; erst allmählich wird diese pneumatische Auffassung durch die grob magische der Verwandlung der Elemente einerseits, durch die Idee des wiederholten Opfers andererseits verdrängt[2]).

6. Im Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes steht das Gebet. Hier hat nun freilich die vorliegende Entwicklung ihre Schranke gefunden. Das offizielle Gemeindegebet bleibt dauernd an Gott gerichtet. Das beweisen das von Klemens überlieferte römische Gebet, die Abendmahlsgebete der Didache und Justins Schilderung des christlichen Gottesdienstes. Hier hat wohl einerseits der Einfluß der jüdischen Synagoge (I. Klem. 59ff. Didache 9—10 sind umgewandelte jüdische Synagogalgebete), andererseits das Vorbild, das Jesus im Vaterunser hinterlassen hatte, allzu mächtig nachgewirkt. Der massive und naive Gemeindeglaube hat es sich doch nicht nehmen lassen, zu Christus zu beten. Die apokryphen Apostelgeschichten, die uns wie keine anderen Quellen den populären Massenglauben des Durchschnitts-Christentums wiederspiegeln, beweisen das zur Genüge. Hier ist das Gebet zu Christus durchaus die Regel geworden. Mit unmittelbarer Berufung auf das Herrengebet lehnt andrerseits noch Origenes das Gebet zu Christus ab[3]). Er zeigt dabei deutlich, daß letzteres schon weit verbreitete Sitte war. Er redet von einer Spaltung, da die einen zum Vater, die andern zum Sohne beten. Er nennt letzteres charakteristischer Weise: ἰδιωτικὴν ἁμαρτίαν κατὰ πολλὴν ἀκεραιότητα διὰ τὸ ἀβασάνιστον καὶ ἀνεξέταστον ἁμαρτανόντων τῶν προσευχομένων (16_1).

Andrerseits gewinnt der κύριος dennoch eine feste Stellung im christlichen Gemeindegebet. Dieses wird ein Gebet in seinem Namen (unter Anrufung seines Namens). Als ein feierliches immer wiederholtes Vermächtnis hinterläßt der johanneische Jesus seiner Gemeinde das Gebet in seinem

[1]) Zu vergleichen ist etwa die Epiklese, durch welche die Gotteskraft nach hellenistischer Vorstellung in die Bilder der Götter hineingerufen wird. Vgl. de Jong, Antikes Mysterienwesen S. 102ff. Charakteristisch sind hier vor allem die Vorstellungen im hermetischen Traktat Asklepios (Ps. Apulejus) K. 23 38. Den Vergleich hat noch Cyrill v. Jerusalem Katech. XIX 7 hinsichtlich der Epiklese bei heidnischen Opfermahlen gewagt. Vgl. verwandte gnostische Vorstellungen: Irenaeus I 13_2 (Markosier: λόγος τῆς ἐπικλήσεως).

[2]) Die Entwickelung beginnt schon mit Ignat. Eph. 20 (φάρμακον ἀθανασίας).

[3]) περὶ εὐχῆς 15.16.

Namen[1]). Das Gemeindegebet der Apg. 4_{24} ff., das römische Gemeindegebet bei Klemens, die Abendmahlsliturgie der Apostellehre, das Gebet des Märtyrers Polykarp (K. 14 vgl. 20) sind vollgültige Beweise für das Beten der Christengemeinde zu Gott διὰ τοῦ (ἁγίου) παιδός σου. So stark Origenes (a. a. O.) betont, daß das Gebet nur Gott zu gelten habe, ebenso stark legt er darauf Nachdruck, daß kein Gebet ohne Christus geschehe, man solle zu Gott im Namen Jesu beten.

Auch in den Doxologien, in der Gemeindeliturgie wie in der Literatur, hat wie im Gebet der κύριος eine feste Stellung. Die beherrschende Formel wird hier zunächst etwa διὰ Ι. Χρ. δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[2]) gewesen sein. Allerdings tritt daneben in der Literatur — und sicher ebenso frühzeitig im gemeindlichen Gebrauch — die direkte Doxologie auf Christus[3]). Eine Kompromißformel, welche die einfache Doxologie auf Christus voraussetzt, findet sich bereits in dem Gebet des Polykarp, Martyr. Polyk. 14_{3}, das sich in seiner Sprache eng an die eucharistische Liturgie anzuschließen scheint, δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. Wieder zeigt uns ein Blick in die ältesten Liturgien, daß derartige Kompromißformeln lange Zeit herrschten, bis sie der einfachen trinitarischen Doxologie weichen.

7. Von viel weittragenderer Bedeutung wurde es, daß sich die gottesdienstliche Hymnologie auf die Person des κύριος konzentrierte. Es ist bezeichnend, daß die späteren Handschriften[4]) in Kol. 3_{16} das ᾄδοντες τῷ θεῷ in ein ᾄδοντες τῷ Χριστῷ umwandeln, und daß es Eph. 5_{10} bereits ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῷ κυρίῳ heißt. Ein derartiger

---

[1]) $14_{13.14}$ $15_{7.16}$ $16_{23.24.26}$ vgl. I. Jo. 5_{14}f. Eph. 5_{20} εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι τοῦ κ. ἡμ. Zugleich zeigen Stellen wie 14_{13}f. $_{26}$, wie das Gebet in Jesu Namen doch leicht in das Gebet zu ihm (ἐγὼ ποιήσω) umschlagen kann.

[2]) Vgl. I. Klemens 20_{11}ff. 58_{1} 61_{3} (Schluß des Gemeindegebets) 65_{2} (ohne die Vermittelung 32_{4} 38_{4} 43_{6} 45_{7} I. Tim. 1_{17}), Juda $_{25}$. Unsicher ist die Beziehung I. Pt. 4_{11} (vgl. 5_{11}) ἵνα δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ι. Χρ. ᾧ (= Gott) ἐστιν ἡ δόξα usw. zu verstehen; ebenso Hebr. 13_{21} I. Klem. 50_{7}. — Singulär ist die Formel: αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χρ. Ι., Eph. 3_{21}, welche dann in den ältesten uns bekannten Liturgien, der sogen. ägyptischen Kirchenordnung (Hippolyt ?, vgl. den Schluß seiner Schrift contra Noetum mit derselben Formel), den Kanones Hippolyts, den apostolischen Konstitutionen ihren Nachhall finden.

[3]) Wegen des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden wahrscheinlich schon I. Tim. 4_{18}; sicher II. Pt. 3_{18}. Vgl. Passio Perpetuae et Felic. 2_{4} (21_{11}); vielleicht I. Pt. 4_{11} Hebr. 13_{21} I. Klem. 50_{7} (s. Anm. 2). Über die Hymnen der Apok. s. u.

[4]) KL cop. Chrys. Theodoret.

Hymnus liegt I. Tim. 3_{16} vor. Der Entwickelung weit voran greift die Offenbarung des Johannes mit ihren Hymnen auf das Lamm. Der Apokalyptiker kann sich die Zustände im Himmel gar nicht anders denken als einen Gottesdienst[1]), bei dem Gott und „dem Lamme" Hymnen gesungen werden[2]). Dabei ist er sich der Neuheit der Lammeshymnen im kirchlichen Gebrauch wohl bewußt: καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινήν (5_9 vgl. 14_3 15_4). Ähnlich heißt es im Martyrium Polykarps, daß der selige, im Himmel weilende Märtyrer: δοξάζει τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν I. Χρ. Der irdische Gottesdienst mit seinen Charakteristika ist in den Himmel verlegt. Ignatius sagt den Ephesern[3]), daß in der Einmütigkeit der Gemeinde und ihrer Liebesharmonie Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται, und denkt dabei wohl in erster Linie an den Gottesdienst der Christen[4]). – Hier vollzieht sich ganz im Unbewußten ein bedeutsamer und folgenschwerer Vorgang. Das Wort, mit dem Plinius in seinem Brief an Trajan die Christen charakterisiert, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem[5]) gibt uns den besten Aufschluß über dessen Tragweite. Und als man in späterer Zeit Beweise für die Gottheit Jesu in alter Zeit suchte, da berief man sich auf die von Anbeginn von gläubigen Brüdern gesungenen Psalmen und Hymnen, welche den Logos Gottes, Christus preisen, indem sie ihn Gott nennen (θεολογοῦντες)[6]). Hier rückt in der Tat Christus bereits vollkommen Gott zur Seite. Und es ist charakteristisch, daß das im Gesange der Gemeinde geschieht. Gesang ist etwas anderes als die harte, geprägte Formel der Lehre und selbst als das Gebet. Enthusiasmus und Überschwang der Begeisterung kommen in ihm am leichtesten zum Ausdruck.

* * *

---

1) Vgl. die Anklänge an die Liturgie: den Seraphim-Gesang 4_8, das wiederholte ἄξιος (Liturgie: ἄξιον καὶ δίκαιον).

2) Hymnen auf das Lamm $5_{9\ 12}$ ($_{13}$) (7_{10}) (11_{15}f.) 15_3f. 19_6–$_8$ (Hochzeit des Lammes), (Hymnen auf Gott allein 11_{17}f. 19_1f. $_5$).

3) Eph. 4_1, nachher freilich die Formel ἐν ἑνότητι ᾄδετε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ I. Χρ. τῷ πατρί (4_2) vgl. Rö. 2_2 und das δοξάζειν I. Χρ. Eph. 2_2. Philad. 10_1.

4) Vgl. noch Klemens Paidagogos III 101_2: αἰνοῦντες εὐχάριστον αἶνον τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ ... σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Spätere Stellen bei Schermann, Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh 1910 (Texte u. Unters. 36,1) S. 24_1.

5) Plinius deutete wechselnde Chorgesänge an. Eine Illustration dazu bietet die Schilderung des himmlischen Gottesdienstes (s. o.) in Apok. Jo. 5_1. – Vgl. noch Ode Salomos 10_7, wenn Greßmanns Konjektur (Ztschr. f. neut. Wissensch. 1910 XI 311) richtig ist: „Sie bekannten sich zu mir mit Psalmen" (statt „in der Höhe").

6) Eusebius H. E. V. 28_5.

IV. Und diesen Kyrios, der im Kultus seiner Gemeinde eine so zentrale Stellung einnimmt, umgibt und umwebt ein großes Geheimnis. Er ist der für seine Gemeinde Gestorbene, der sein Leben für sie als Opfer dargebracht hat. Diese Betrachtung, die sich, wie wir sehen, vielleicht schon in der palästinensischen Urgemeinde, jedenfalls in der vorpaulinischen heidenchristlichen Kirche angebahnt hat, die Paulus in den Mittelpunkt der christlichen Gedankenwelt hat einrücken lassen, wurde auf der ganzen Linie verstanden. Nichts konnte eindrucksvoller sein als das Bild des leidenden und sterbenden Jesus[1]). Und speziell auf den Opfer- und Sühnegedanken war man im heidenchristlichen Milieu genau so eingestimmt wie im Judentum. Der Satz Hebr. 9_{22}: καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις — gilt für das religiöse Empfinden der ganzen damaligen Welt.

Besonders ist darauf zu achten, daß der Opfergedanke auch in die Abendmahlsworte und damit in die Eucharistie überhaupt eindrang, wohin er ursprünglich freilich nicht gehört. Zu dem „das ist mein Leib" gesellte sich das „für euch (gegeben, gebrochen)", zu dem „das ist mein Bundes-Blut" das „vergossen (zur Vergebung der Sünden) für viele"; auch Paulus, der den Grundgedanken der Eucharistie, die κοινωνία, so stark erfaßt hat, steht hier, wie es scheint, schon unter der Wucht der Überlieferung[2]). So klingt nun von vornherein das Opfer- und Sühnemotiv in die heilige Handlung der Eucharistie hinein. Der in Leib und Blut (geistleiblich) gegenwärtige Herr, der mit den Christen in κοινωνία tritt, ist derselbe Herr, der sich im Opfertod für uns gegeben hat. Der gegenwärtige Leib und das gegenwärtige Blut ist doch zugleich der Leib, der im Tode gebrochen und das Blut, das am Kreuz vergossen wurde (vgl. Joh. 19_{34}). Wenn die Christen Eucharistie feiern, so verkünden sie damit den Tod des Herrn. So erhält der Opfergedanke, wenn auch zunächst nur als Nebengedanke, seinen Platz in der Eucharistie. Das ist

[1]) Vgl. I. Klemens 16_{2}: τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ ὁ κύριος Ι. Χρ. οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας .... ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν, und dann wird zum Beweise der ganze Zusammenhang Jes. 53_{1-12} zitiert, auch Ps. 22_{7-9}.

[2]) Allerdings nur in der ersten Hälfte der Worte. Hier hat er über den Text der Synoptiker hinaus das ὑπὲρ ὑμῶν. Andererseits kennt er den Zusatz τὸ ἐκχυνόμενον [εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν] ὑπὲρ πολλῶν nicht. Die Worte: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι sind nur eine Umschreibung von τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Paulus und die Synoptiker laufen auf einen gemeinsamen Text zurück, in dem jener Zusatz noch fehlte! „τὸ αἷμα τῆς διαθήκης" aber hat mit dem Sühnegedanken nichts zu tun; Paulus hat den darin liegenden Gedanken richtig mit dem κοινωνία τοῦ αἵματος verstanden. Hebr. 10_{29} bestätigt das vollends: der Satz, τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, bezieht sich unmittelbar auf das Element der Eucharistie.

wichtiger als alle literarischen Ausführungen selbst eines Paulus; bei jedem feierlichen eucharistischen Gottesdienst trat nun den alten Christen dieser Gedanke vor die Seele.

Wir werden überhaupt, um die Opfer-Blut- und Sühne-Gedanken im alten Christentum richtig einzuschätzen, von der Tatsache auszugehen haben, daß das alles mehr Aussagen der begeisterten Rede als des bestimmtens Denkens sind, mehr Hymnus und Liturgie als Theologie.

In feierlicher und gehobener Sprache beginnt man von Christus als dem Lamme Gottes zu reden. Die Apokalypse zeigt deutlich und kräftig, wie diese Sprache aus dem Hymnus und der Liturgie stammt. Die Hymnen, die sie überliefert, sind Hymnen auf das Lamm[1]). Die geheimnisvolle Rätselsprache: das Lamm, das da geschlachtet ist[2]), die Braut des Lammes[3]) — ist dem Hymnus entlehnt. Einen hymnenartigen Klang hat auch das Bekenntniswort, das dem Täufer in den Mund gelegt wird: „Siehe da, das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt" ($1_{29.36}$). Und vielleicht stammen die feierlichen Töne, in denen der erste Petrusbrief von dem köstlichen Blute Christi, des unschuldigen und unbefleckten Lammes, redet, aus einer Tauf-Homilie (s. u.).

Ebenso feierlich, geheimnisvoll redet man vom Blute Christi. Schon Paulus beginnt damit: „Wir sind gerechtsprochen durch das Blut" (Rö. 5_9). Namentlich achte man auf die Paradoxie „das Blut reinigt". Am stärksten tritt diese wieder in der Bildersprache der Apokalypse hervor: „Sie haben ihre Kleider gewaschen und weiß gemacht in dem Blute des Lammes!" (7_{14}). Die Besprengung mit dem Blute Christi ist das Kennzeichen des neuen Gottesvolkes[4]). „Das Blut Jesu Christi reinigt uns von allen unsern Sünden" (I. Jo. 1_7). Durch das Blut Christi sind die, die fern waren, Gott nahe gekommen (Eph. 2_{13}). Die christliche Erlösung ist eine Erlösung durch das Blut[5]). Der Verfasser des I. Klemens-Briefes braucht die Blutformel besonders häufig; er ermahnt: „Laßt uns hinstarren auf das Blut Christi (ἀτενίσωμεν) und erkennen, wie köstlich es für Gott seinen Vater ist" (7_4). — Zugleich wird ja das Blut Christi als eine im Sakrament gegenwärtige Macht empfunden

---

[1]) S. o. S. 287 ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου! Ob diese Wendungen zum Teil später eingeschoben sind, darauf kommt es mir nicht an. Das Spätere ist hier lehrreicher als das Frühere.

[2]) $5_{6.9}$ 13_8. [3]) 19_7 $21_{2.9}$.

[4]) I. Pt. 1_1, vgl. Hebr. 12_{24}. Barn. 5_1.

[5]) Eph. 1_7. Ko. 1_{14} (Hndschrn.). Apk. 1_5. I. Klem. 12_7 (21_6) 49_6. Vgl. Apg. 20_{28}.

und so steigert sich das Geheimnisvolle der Betrachtung. Geist, Wasser und Blut sind die lebendigen, gegenwärtigen Kräfte des Christentums (I. Jo. 5_{6-8}). In den Ignatianen ist Blut (und Fleisch) Christi in erster Linie die im Sakrament gegenwärtige Kraft (s. u. Kap. VIII). Von der stärksten Paradoxie „Blut Gottes" wird weiter unten gehandelt werden.

Und ebenso ist das Kreuz das große Mysterium der Gemeinde. Paulus beginnt mit dieser Betrachtungsweise in den großen Ausführungen des ersten Korintherbriefes. „Ich will mich nur rühmen des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt" (Ga. 6_{14}). Im Kolosserbrief (1_{20}) sind beide Mysterien mit einander verbunden (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ). Ursprünglich hat man dabei weniger auf die Gestalt des Kreuzes geachtet. Kreuz und Pfahl[1]) (Holz ξύλον) sind identische Begriffe. Barnabas zitiert die apokryphe Weissagung: ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ (12_1)[2]). Dann aber wird man auch auf die geheimnisvolle Gestalt des Kreuzes aufmerksam. Derselbe Barnabas deutet die 318 Knechte Abrahams auf IH und das Kreuzeszeichen T (9_8). Moses, der für den Sieg Israels gegen Amalek mit ausgestreckten Armen betet, stellt das Kreuzeszeichen dar 12_2. In den Oden Salomos ist das Ausstrecken der Hände als Symbol des Kreuzeszeichens ein wiederholt angeschlagenes Motiv: „Das Ausstrecken meiner Hände ist sein Zeichen und mein Ausstrecken das aufgerichtete Holz[3])."

Die geheimnisvolle Verkündigung des Christentums vom Kreuz fand deshalb besonderen Anklang und starke Resonanz, weil man längst in weiten Kreisen gewohnt war, das Kreuz (im eigentlichen Sinne des Wortes) als geheimnisvolles, zauberkräftiges, lebenbringendes Zeichen anzusehen[4]). Hier hat dann, wohl unter vielfacher Herübernahme synkretistischer Motive, die christliche Phantasie reichlich und üppig gewuchert. Sehr frühzeitig taucht die Phantasie

---

[1]) Vgl. die Beziehung von Dt. 21_{23} auf das Kreuz Gal. 3_{13} Apg. 5_{30} 10_{39}.

[2]) Die zweite Hälfte des Wortes: IV. Esra V 5. Vgl. auch das Symbol der Schlange am „Stabe" nach Num. 21_8 ff. Barnabas 12_{5-6} und schon Jo. 3_{14}.

[3]) Ode 27, vgl. 42_1 (21_1 35_6 37_1). Die Stellen sind (namentlich 42_1) zum Teil dunkel.

[4]) Vgl. zum Beispiel das ägyptische Henkelkreuz (Symbol der Herrschaft und des Lebens), das ständige Abzeichen aller Gottheiten. Auch das von Epiphanius Haer. 51_{22} beschriebene Gottesbild des alexandrinischen Aion trägt fünf Kreuze, das ist keineswegs christlich-gnostisch. — Kreuzeszeichen auf den Hostien in den Mithrasmysterien auf der berühmten Darstellung der heiligen Mithrasmahlzeit (z. B. bei Wendland, Hellen.-röm. Kultur[2] Tafel XIII 4). — Weite Zusammenhänge beleuchtet hier die kleine Schrift von Schremmer: Labarum und Steinaxt 1911.

von der Himmelfahrt des Kreuzes auf[1]). Angedeutet wird diese Himmelfahrt des Kreuzes bereits im unechten Petrusevangelium[2]). Daran schloß sich die später weitverbreitete[3]) Phantasie, daß Jesus bei seiner Rückkehr auf dem (Licht)-Kreuze hängend erscheinen werde. Das σημεῖον ἐκπετάσεως[4]) ἐν οὐρανῷ in der Apostellehre (XVI 6) kann kaum anders verstanden werden, als unter dieser Voraussetzung. Ja vielleicht empfängt das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου Mt. 24_{30} von hier aus seine Erklärung. – Und so entwickelt sich eine ganze Kreuzes-Theologie[5]) oder Mystagogie, deren Proben bei Ignatius Eph. 9, im 55. Kapitel der ersten Apologie Justins (vgl. Kap. 60) und namentlich in den vielen mysteriösen Ausführungen und Kreuzesgebeten der apokryphen Apostelakten vorliegen[6]). Doch vielleicht sind diese letztgenannten Zeugnisse spezifisch gnostischer Herkunft. In die gottesdienstliche Sprache des genuinen Christentums sind doch, wie es scheint, zunächst nur vereinzelte Klänge dieser Mythologie eingedrungen.

Es ist Mysteriensprache, die sich in diesen Wendungen über das Lamm Gottes, das Blut Christi, das Kreuz entwickelt, und mit dieser Mysteriensprache fand das junge Christentum in der umgebenden Welt Verständnis und Resonanz. Unter diesem Aspekt haben wir auch alle mehr scheinbar gedankenmäßig ausgebildeten Aussagen über den Tod Christi im wesentlichen zu verstehen. Es ist in alledem keine eigentliche Theologie vorhanden, sondern es sind dankerfüllte Bekenntnisse einer gläubigen Gemeinde zu dem Kyrios, der so viel für die Seinen getan hat. So wechseln die Bilder, unter denen man die Bedeutung des Todes sich zu vergegenwärtigen sucht, beständig, und die verschiedensten Bilder stehen friedlich neben einander. Der Tod Christi ist Erlösung, Loskauf (wobei man fast nie genau sagt, wer denn eigentlich das Lösegeld erhält[7]), er bedeutet Sühne und Versöhnung[8]), er ist Reinigung,

1) Sibyll. VI 26 f.

2) X 39 ff.; ausdrücklich ausgesprochen ist sie Sibylle VI 26 f.

3) Vgl. Bousset, Antichrist S. 154 ff.

4) Zu übersetzen „Zeichen der Ausbreitung“ d. h. der Arme. Vgl. die oben erwähnten Stellen in den Oden Salomos. Barn. 12_4 ist das ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου Jes. 65_4 auf das Kreuzeszeichen bezogen. Die Konjektur ἐπεκτάσεως ist also gar nicht einmal nötig.

5) Vgl. den Spott des Celsus (Orig. VI 36) über diese Kreuzesmystik.

6) Joh.-Akt. 97–101; Martyrium d. Petrus K. 8–9; Andreas-A. (Bonnet II 1 S. 54) K. 14; Thomas A., K. 121. – Ich muß in diesem Zusammmenhang auf eine ausführliche Erörterung dieser Kreuzestheologie verzichten und hoffe sie am andern Ort geben zu können.

7) ἀπολύτρωσις, ἀπολυτροῦν, λύτρον, λύτρωσις, λυτροῦν, λύειν Mk. 10_{45} Kol. 1_{14} Eph. 1_7 Hebr. 9_{12} I. Pt. 1_{18} I. Tim. 2_6 (ἀντίλυτρον) Ti. 2_{14} I. Klem. 12_7 (7_4) Apk. 1_5 Barn. 14_5.

8) ἱλασμός, ἱλάσκεσθαι Hebr. 2_{17} I. Jo. 2_2 4_{10}.

Weihe und Heiligung[1]), er wäscht die Sünden ab[2]), bringt Sündenvergebung, ist das Opfer für die Sünden[3]). Er hat die Macht des Todes gebrochen[4]) und die Macht dessen, der Gewalt über ihn hatte; durch Blut, Leiden und Tod hat Christus seine Gemeinde zum Eigentum erworben[5]), hat uns Gott wieder zugeführt[6]), hat uns die große Gnade der μετάνοια geschenkt[7]). Aber immer klingt der eine große Gedanke hindurch: Tod, Blut und Kreuz sind die Mächte, welche das gegenwärtige Christenleben tragen, erhalten und regieren[8]). Die Christen sind κλάδοι τοῦ σταυροῦ[9]). — Wehe den doketischen Irrlehrern, welche die Realität des Kreuzes leugnen: καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν[10]).

Hier empfanden die Christen alle ureigensten Besitz. So sehr der Gedanke von der Notwendigkeit der Sühne durch Opferblut allgemein verbreitet war und so sehr die Anwendung dieses Gedankens auf den Tod Christi dem Zeitalter verständlich war, — diese Kunde, daß ein Wesen gottgleicher Art und Herrlichkeit, τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ ϑεοῦ, hier unten auf Erden erschienen sei und Leiden und Tod für die Seinen auf sich genommen habe, war etwas Unerhörtes, Neues. Der Gedanke von der urbildlichen Bedeutung des Todes und der Auferstehung eines Gottes und der Satz, daß die Frommen (die Eingeweihten) Leiden, Sterben und Auferstehung der Gottheit im kultischen Zusammenschluß nacherleben, war geläufig und verbreitet (s. o. S. 164ff.). Aber

---

1) καϑαρίζειν, καϑαρισμός Hebr. 1_3 9_{14} (9_{22}) I. Jo. $1_{7.9}$ Tit. 2_{14}. ῥαντισμός, ῥαντίζειν I. Pt. 1_2 Hebr. 12_{24} Barn. 5_1. ἁγιάζειν Hebr. 10_{10} 13_{12} Eph. 5_{25} Barn. 5_1.

2) Apk. 7_{14} (1_5 Hndschrn.)

3) Mt. 26_{28} Hebr. 9_{26} I. Jo. 3_5 (αἴρειν τὰς ἁμαρτίας); Hebr. 9_{28} I. Pt. 2_{24} (ἀνενεγκεῖν ἁμαρτ.). — Opfer: Hebr. 10_{12} (μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσήνεγκεν ϑυσίαν) 7_{27} (9_{12}) Eph. 5_2 (προσφορά, ϑυσία) Barn. $7_{3.5}$, vgl. Apg. 8_{32}.

4) Hebr. 2_{14} II. Tim. 1_{10} Barn. 5_6 14_5. In dem Gedanken der Befreiung vom Tode (und namentlich von der Todesfurcht Hebr. 2_{15}) klingen Motive der Frömmigkeit der Mysterienreligion hinein. Über den Gedanken der Vernichtung der Herrschaft der alten Mächte s. u. Kap. IX; vgl. Mart. Apollonii 36: διὰ τοῦ παϑεῖν ἔπαυσεν τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτιῶν.

5) Apg. 20_{28} Tit. 2_{14}.

6) I. Pt. 3_{18} Hebr. 7_{25} Ignat. Trall. 11_2 (ἐν τῷ πάϑει αὐτοῦ προσκαλεῖται ἡμᾶς).

7) I. Klem. 7_4 vgl. 21_6.

8) Vgl. z. B. I. Klem. 2_1 21_{16} Ignat. Smyrn. 6_1. 7_7 12_2 Polyk. 1_2 (Ignat. E. 1_1 Trall. 2_1 Philad. Prooem. Barn. 7_2).

9) Ignat. Trall. 11_2.

10) Polykarp Phil. 7_1.

der Predigt von dem für uns leidenden und sterbenden Kyrios, von dem πάθος θεοῦ und αἷμα θεοῦ für uns hatte die umgebende Welt nichts gleich Wuchtiges und Starkes entgegenzusetzen.

Und zugleich stand diese Predigt in unmittelbarer Verbindung mit Kultus und Praxis. Denn nun verkündete das junge Christentum, daß das eine große Opfer ein für allemal gebracht und kein weiteres blutiges Opfer mehr nötig sei. Aller alter Opferdienst im Judentum wie im Heidentum sinkt in seiner Nichtigkeit dahin. Jener ist σκιὰ τῶν μελλόντων und dieser ist Dämonenwerk. Der allmächtige und barmherzige Vater ist ein für allemal versöhnt, und es beginnt der neue Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit.

* * *

V. Es ist im dritten Kapitel nachgewiesen, wie der Kyrioskult des hellenistischen Urchristentums im hellenistischen Milieu wurzelt und seine nächste Parallele am hellenistisch-römischen Regentenkult gewinnt. Diese Beziehungen sind lebendig und wirksam geblieben und haben zu einer weiteren Steigerung des Kyrioskultes geführt, zum Teil so, daß die Christen in energischer Opposition den Anspruch ihres Kyrios auf Alleinherrschaft auf das höchste Maß steigerten, zum Teil aber auch dadurch, daß Elemente der religiösen Sprache namentlich aus dem Regentenkult direkt herübergenommen wurden.

Es ist in erster Linie der Titel Soter-Heiland, der hier in Betracht kommt und eine genauere Untersuchung erfordert. Wir sehen diesen Titel bekanntlich erst allmählich in das neutestamentliche Schrifttum eindringen. Es ist sehr beachtenswert, daß Paulus (in seinen echten Briefen) ihn nur ein einziges Mal gebraucht (Ph. 3_{20}), und zwar in einer so spezifisch urchristlich-eschatologischen Wendung, daß uns nichts nötigt, über die Annahme einer Beeinflussung durch die eschatologische Sprache des alten Testaments, in welcher Jahwe als der Goël erscheint, hinüberzugehen. — Späterhin aber mehrt sich der Gebrauch. In den Pastoralbriefen erscheint der Titel mit bestimmten anderen Wendungen verbunden, die uns später noch beschäftigen werden (II. Tim. 1_{10} Tit. 1_4 2_{13} 3_6)[1]. Dazu gesellt sich ein Kreis vielleicht enger zusammengehöriger Schriftsteller und Schriften. Der Antiochener (?) „Lukas" kennt ihn (Lk. 2_{11}; Apg. 5_{31} ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ; 13_{23})[2]; ebenso Ignatius von Antiochia

[1]) Daneben wird σωτήρ hier bekanntlich noch öfter von Gott gebraucht.

[2]) Vgl. noch II. Klem. 20_5: τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας.

(Eph. 1₁, Magn. Prooem. Philad. 9₂ Smyrn. 7₁); dazu gesellt sich das Petrusevangelium (IV 13), dessen älteste Spuren wir wiederum bei syrischen Doketen im Sprengel von Antiochien finden[1]), Polykarp (Prooem.), das Martyrium des Polykarp (19₂). Im johanneischen Schriftenkreis begegnet uns das charakteristische σωτὴρ τοῦ κόσμου (4₄₂ I 4₁₄). Besonders häufig ist die Bezeichnung im II. Petrusbrief (1₁.₁₁ 2₂₀ 3₂.₁₈). Als der Titel κατ' ἐξοχήν ist Σωτήρ zuerst in gnostischen Kreisen nachweisbar. Bereits oben wurde auf die Überlieferung des Irenaeus hingewiesen, daß die Valentinianer den Kyriostitel der Achamoth zuwiesen, dagegen Jesus σωτήρ nannten. Und mit dieser Nachricht stimmt der Tatbestand sowohl in dem Brief des Ptolemaeus an die Flora[2]), wie in dem Johanneskommentar des Herakleon[3]) auf das genaueste überein. Auch in den Excerpta ex Theodoto hat man an dem Wechsel von κύριος und σωτήρ geradezu ein Mittel an der Hand, die echt gnostischen Fragmente von andern Stücken und von der Hand des Bearbeiters zu unterscheiden. Und sehr beachtenswert ist es, daß hier in der Gnosis zuerst das absolute ὁ Σωτήρ[4]) (der Heiland) ohne Genitiv und ohne einen zweiten Titel auftaucht. Der Sprachgebrauch der mit der Kirche ihre Kompromisse schließenden Valentinianer läßt aber auch auf den Sprachgebrauch wenigstens in gewissen Kreisen der Großkirche schließen. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beginnt man also bereits, Jesus weithin als den „Heiland" zu bezeichnen.

Bei der Frage nach der Herkunft[5]) dieser erst so allmählich eindringenden Titulatur bietet sich in der Tat in erster Linie der Regentenkultus. Darauf daß die Bezeichnung Soter auf das innigste mit diesem verbunden ist, deuten schon die Namen Ptolemaios Soter, Ptolemaios Euergetes, die offenbar bereits einen religiösen Sinn enthalten. Die Sotervorstellung hat sich dann besonders mit der Verehrung der römischen Kaiser verbunden. Diese waren ja in der Tat die rettenden Mächte, die an Stelle eines schier hoffnungslosen Chaos und einer unsäglichen Ver-

[1]) Zeugnis des Serapion v. Antiochia, Euseb. H. E. VI 12₂f.

[2]) Vgl. Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums² I 89₁.

[3]) Dölger, Ichthys (Römische Quartalschrift Supplem. XVII) S. 409 (dort vollständiger Nachweis der in Betracht kommenden Stellen).

[4]) Darauf macht Dölger mit Recht aufmerksam a. a. O. 408ff. — D. verweist noch auf das ὁ σωτήρ in dem neuen Oxyrrhinchusfragment (vgl. Ztschr. f. neut. Wissensch. 1908 S. 2. Z. 7. 18).

[5]) Vgl. zum folgenden P. Wendland, Soter, Ztschr. f. neut. Wissensch. V 335ff. Lietzmann, Der Weltheiland 1909; Deißmann, Licht v. Osten S. 275f.; Dölger, Ichthys 406—422 (mit neuem, wertvollem Material).

wirrung Ordnung, Frieden, Ruhe und Gedeihen in die Welt gebracht hatten. Vom Kriege aufatmend lag ihnen der Erdball zu Füßen. Es ist doch auch hier nicht nur gesinnungsloser Byzantinismus gewesen, wenn man sie in überschwenglichen Tönen als die Wohltäter des gesamten Menschengeschlechts, als die Weltheilande feierte. Eine Inschrift[1]) von Ephesus nennt den Caesar den von Ares und Aphrodite stammenden, offenbaren Gott κοινοῦ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα[2]). In ganz besonderer und überschwenglicher Weise wandte sich diese Soterverehrung dem Kaiser Augustus zu. Ich erinnere nur an die bekannte Kalenderinschrift der kleinasiatischen Gemeinden: „Die Vorsehung hat diesen Mann derart mit Kraft erfüllt, daß sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland sandte[3]).“ Und so setzen sich die Zeugnisse für die späteren römischen Kaiser fort[4]).

Man wird allerdings auch hier nicht allzu einseitig seinen Blick auf die Parallelen im römischen Kaiserkult einstellen dürfen. Wobbermin[5]) hat seinerseits das Aufkommen des Sotertitels mit dem Wiederaufblühen der Mysterienkulte in Verbindung gesetzt. Er stützt sich dabei auf die Nachweise, die Anrich[6]) namentlich aus den orphischen Hymnen beigebracht hat. Wendland hat diese Vermutung seiner Zeit abgelehnt. Das Aufblühen der Mysterienkulte falle erst in die Romantik des zweiten nachchristlichen Jahrhundert, und keines von den beigebrachten Zeugnissen gehöre einer früheren Zeit an (S. 353). Es ist das Verdienst Dölgers, den Beweis dafür erbracht zu haben, daß Mysteriengötter auch in früherer Zeit den Titel σωτήρ erhalten haben. Eine Inschrift aus der Zeit des Ptolemaios IV, die in der Nähe von Alexandria gefunden wurde, lautet: ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης θεῶν φιλοπατόρων Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι Σωτῆρσιν[7]). Ich füge eine zweite Inschrift

[1]) Die Belege zum folgenden bei Wendland Soter, 342ff.

[2]) Dittenberger, Syllog. 347. Auch die Athener nennen Caesar ihren σωτήρ und εὐεργέτης Dittenberger 346.

[3]) W. Otto, Augustus Soter, Hermes 45. Bd. 1910. S. 448—460. Ich hebe noch die Inschrift auf der Insel Philae (12/13 v. Chr. Otto S. 449) heraus: Αὐτοκράτορι Καίσαρι, Σεβαστῷ Σωτῆρι καὶ Εὐεργέτῃ. — Man beachte den bedeutsamen Doppeltitel.

[4]) Beispiele für den Soterkult in Ägypten unter Nero, Hadrian, Caracalla bei Otto a. a. O. 454.

[5]) Religionsgeschichtl. Studien 1896 S. 105—113.

[6]) D. antike Mysterienwesen 1894 S. 47ff.

[7]) Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie N. Sér. II 2. 1908 p. 170. — (Dölger, Ichthys 420₁). Vgl. jetzt auch Preisigke a. a. O. No. 597 (nach Pr. aus den Jahren 216—205).

hinzu, deren Kenntnis ich ebenfalls Dölger verdanke[1]) und die zwar nicht für den Titel Σωτήρ, aber für den verwandten Εὐεργέτης außerordentlich charakteristisch ist. Sie stammt aus der Zeit Ptolemaios III. und lautet: Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι καὶ Νείλῳ καὶ Βασιλεῖ Πτολεμαίῳ καὶ Βασιλίσσῃ Βερενίκῃ θεοῖς Εὐεργέταις. Denn hier erscheinen offenbar auch Sarapis und Isis neben dem Königspaar als die wohltätigen Götter. Die späteren orphischen Hymnen, in denen der Titel σωτήρ eine so ausschlaggebende Rolle spielt, werden ebenfalls ägyptischer Herkunft sein. Doch hat Dölger recht, wenn er nun davor warnt, wiederum den Titel einseitig aus den Mysterienkulten abzuleiten, und wenn er auf dessen weite Verbreitung im griechischen Gottesdienst überhaupt hinweist (S. 420). Und besonders kommt in diesem Zusammenhang noch eine Gottheit in Betracht, die nicht zu dem engeren Kreis der Mysteriengötter gehört, und die doch Heilandsgottheit im eigentlichen Sinn genannt werden muß. Das ist der ἰατρὸς-σωτήρ Asklepios. „An den Weihealtären des Heilsgottes stand das Wort σωτήρ in überragenden Buchstaben[2]).“ Und damit ist wiederum andrerseits die Tatsache in Verbindung zu bringen, daß Christus allmählich als der ἰατρός der Menschen[3]) bezeichnet zu werden beginnt. Der Arzt und der Soter sind engverwandte Begriffe.

So begegnen wir auf dem Gebiet der hellenistischen Frömmigkeit einem weitverzweigten Soterglauben. In der Verehrung rettender Gottheiten im Mysterienkult, in der Verehrung des Arzt-Heilandes Asklepios, im Kult der römischen Cäsaren findet er seinen lebhaftesten

---

[1]) Bulletin (s. vor Anm.) N. Sér. II 1 1907 p. 99. (Dölger 389). Vgl. auch Preisigke No. 585. Dazu C. I. Gr. 4930b (Philae aus dem ersten vorchristlichen Jahrh.): τὴν μεγίστην θεὰν κυρίαν σώτειραν Ἶσιν. — Preisigke 169 (Abydos, Ptolemäerzeit): Σαράπιδι Ὀσείριδι μεγίστῳ σωτῆρι. 596: Διὶ μεγάλῳ Σωτῆρι Σ[αράπιδι].

[2]) Dölger 419.

[3]) Älteste Stelle Ignat. Eph. 7₂: εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός. Gut hat Dölger für die Gleichsetzung von ἰατρός und σωτήρ auf Klemens Alex. Paidag. I. 12.100 hingewiesen (S. 418). Die Bezeichnung Christi als des Arztes häufig in den apokryphen Apostelakten (Joh.-Akt. 22 108; Phil.-Akt. 41 118; Thomas-Akt. 10 37 143 156): J. Ott „der Katholik“ IV. Folge V. 1910 S. 454—458. — Für die Schichten, in denen diese Legenden gelesen wurden, ist eine solche Oppositionsstellung zu dem ἰατρός-Asklepioskultus besonders verständlich. Celsus stellt den Kult des Soter Asklepios dem Heilandskult der Christen direkt gegenüber (Orig. c. C. III. 3). — Vgl. zum Ganzen Harnack: „Das Evangelium vom Heiland u. v. d. Heilung“ aufgenommen in Mission und Ausbreitung des Christentums² I 87—107.

Ausdruck. Es sind verschiedene Motive und Grundstimmungen von verschiedener Höhenlage, die sich mit ihm verbanden. Wenn man die römischen Regenten Heilande nannte, so feierte man sie als Wiederhersteller der bürgerlichen Ordnung, als Bringer des goldenen Friedens; vom Soter Asklepios erhoffte man die Heilung leiblicher Krankheit und Hülfe in mancherlei Nöten des äußeren Lebens; die σωτηρία, die man bei den Mysteriengöttern suchte, endlich bezog sich auf das Jenseits, die ἀθανασία und ein günstiges Geschick im jenseitigen Leben.

Dazu aber kommt nun noch, daß der christliche Soterglaube eine seiner Wurzeln im alttestamentlichen eschatologischen Gedanken von Jahwe dem Erretter (Goël) und Befreier des Volkes Israel haben könnte. Freilich ließe sich gegen diese Annahme einwenden, daß das doch sehr allmähliche und langsame Eindringen des Sotertitels eher auf einen allmählich wachsenden Einfluß der hellenistischen Frömmigkeit und ihrer Sprache hindeuten. Andrerseits findet sich der Titel — namentlich in den Pastoralbriefen — häufiger gerade in speziell eschatologischen Zusammenhängen, die auf das alte Testament zurückdeuten.

So wird man nur dann mit einiger Bestimmtheit auf eine Entlehnung aus dem hellenistischen Milieu schließen dürfen, wenn zu dem Titel Soter noch andre Gründe sachlicher und sprachlicher Natur hinzukommen. An den meisten in Betracht kommenden Stellen treten nun in der Tat derartige beweiskräftige Momente hinzu, und es ist sehr beachtenswert, daß diese uns z. T. wieder auf den Regentenkult als die nächste Parallele zum christlichen Soterkult zurückverweisen. Wenn z. B. in den johanneischen Schriften (4_{42} I. 4_{14}) das feierliche σωτὴρ τοῦ κόσμου erscheint, so ist das ein Titel, der sich speziell, inhaltlich und formell, aus dem Zäsarenkult erklärt[1]). Für den Gebrauch von Soter in den Pastoralbriefen wird die Frage entschieden durch die mit diesem Titel eng verbundenen Wendungen, wie ἐπιφάνεια, ἐπιφαίνειν (s. u. S. 299). Außerdem ist es bedeutsam, daß an einigen Stellen gerade dieser Titel in enge Verbindung mit der Bezeichnung Jesu als θεός tritt (Tit. 2_{13} II. Pt. 1_1)[2]). Auch wurde bereits darauf hingewiesen, daß in der Apostelgeschichte der Titel σωτήρ mit dem andern ἀρχηγός 5_{31} (vgl. II. Klem.

[1]) Vgl. z. B. die Inschrift v. Ephesus auf Caesar, und die Kalenderinschrift der kleinasiatischen Gemeinden auf Augustus. Lietzmann, Weltheiland. Deißmann, Licht v. Osten S. 276.

[2]) Vgl. noch Petrus-Akt. K. 4: (Simon) deus tu Romanorum salvator. K. 27: (Christus) deus invisibilis et salvator. — Θεὸς σωτήρ auf Gott bezüglich Juda 25 I. Tim. 1_1 2_3 4_{10} Tit. 1_3 2_{10} 3_4. — Zu dem μέγας θεὸς καὶ σωτήρ Tit. 2_{13} vgl. Wobbermin a. a. O. 111_1; Wendland, Soter 349_2.

20₆) zusammensteht, der dann Hebr. 2₁₀ (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) und 12₂ (τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν) wiederkehrt. Und mit Recht vermutet Wendland, daß hier der Glaube an die segnende Heilandsgottheit vorliege, welche das alte böse Reich der chaotischen Unordnung zerstört und der κτίστης (ἀρχηγός) eines neuen Reiches geworden sei[1]) (vgl. Hebr. 2₁₄.). So wird man weiter die Frage aufzuwerfen haben, ob nicht auch die Fassung der Weihnachtsbotschaft bei Lukas: „Euch ist heute der Heiland geboren", mit dem dann folgenden: „Friede auf Erden" in diesem Zusammenhang neue Beleuchtung gewinnt. Das Urteil wird berechtigt sein: „So ist der Begriff des σωτήρ, in dem jüdische und griechische Anschauungen zusammenflossen, eine der Formen geworden, in denen auch den Heiden der Eindruck von der die menschliche Sphäre überragenden Bedeutung Jesu anschaulich gemacht wurde, in die der Gehalt der christlichen Soteriologie eingegossen wurde[2])". Daß der Heilandstitel nicht einfach übernommen sondern im Christentum mit neuem Gehalt gefüllt wurde, bedarf kaum des Beweises. Ein Stück der Oden Salomos (41₁₂) illustriert die Stimmung, die sich mit dem Heilandsglauben der Christengemeinde verband, wohl am besten:

Der Soter, der lebendig macht und unsre Seelen nicht verwirft,
Der Mann, der erniedrigt und erhoben ward durch seine Gerechtigkeit,
Der Sohn des Höchsten erschien in der Vollkommenheit seines Vaters,
. . . . Der Gesalbte ist in Wahrheit einer . . . .
Der lebendig macht die Seelen in Ewigkeit durch die Wahrheit seines Namens[3]).

Im Zusammenhang damit mag noch darauf hingewiesen werden, daß auch das Wort εὐαγγέλιον, das man lange Zeit als ein ganz besonderes Gut christlicher Sprachbildung eingeschätzt hat, nunmehr auch als vorchristlich, und gerade auf dem Gebiet des Cäsarenkultus nachgewiesen ist. In der schon so oft genannten Kalenderinschrift der kleinasiatischen Gemeinden findet sich der Satz: ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτοῦ εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ (des Augustus)[4]). Es ist also wenigstens

[1]) Wendland, Soter S. 350 (vgl. 350₂ den Hinweis auf die hellenistischen Parallelen).

[2]) Soter 350.

[3]) Nach der Übers. von Ungnad-Stärk.

[4]) Ein zweites Beispiel bei Deißmann, Licht vom Osten S. 267. Darauf, daß der Begriff παρουσία ebenfalls im Cäsarenkult nachweisbar ist (Anwesenheit des Kaisers in der Provinz, Deißmann S. 270f.) soll kein Gewicht gelegt werden. Denn der christliche Begriff παρουσία erklärt sich völlig aus eschatalogisch-jüdischem Sprachgebrauch.

eine große Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die junge Religion sich auch bei der Zusammenfassung ihrer Botschaft in das schöne Wort εὐαγγέλιον einer geprägten Münze bedient hat[1]).

Wir kehren aber noch einmal zu den Pastoralbriefen zurück und lenken unsere Aufmerksamkeit auf die markanten Stellen, in denen von der ἐπιφάνεια, dem ἐπιφαίνειν des Soter die Rede ist. Die Vorstellung von dem offenbar gewordenen Gott beherrscht den Regentenkult. Der Regent ist der auf Erden erschienene, der greifbare und sichtbare Gott, das lebendige irdische Abbild seines himmlischen Prototyps: εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός, wie es bereits in der Inschrift von Rosette heißt. In dem Paean, den die Athener dem Demetrios Poliorketes sangen, wird die ἐναργὴς ἐπιφάνεια der Gottheit in ihm gepriesen. Die andern Götter sieht und greift man nicht, er aber ist lebendig gegenwärtig: „Gieb uns Frieden, denn Du bist der Herr[2])." Dieselbe Anschauung steckt bereits in dem Beiwort Antiochus Epiphanes, Ptolemaios Epiphanes (Inschrift von Rosette). Caesar wird auf der Inschrift von Ephesus als ἐπιφανὴς θεός gefeiert. Ovid besingt den Augustus: ut mihi di faveant, quibus est manifestior ipse (ex ponto I 63)[3]). Hier greifen wir die Zusammenhänge deutlich[4]). Diese Sprache ist es, die uns in den Pastoralbriefen mit ihrem eigentümlich starken Klang ergreift: „Gott hat uns gerettet seiner Gnade gemäß, die uns in Christus vor aller Ewigkeit geschenkt, jetzt aber durch die Epiphanie unseres Heilandes Christi Jesu offenbart ist, der den Tod vernichtet und Leben und Unvergänglichkeit hat aufleuchten lassen"[5]) (II. Tim. 1_8 ff.). „Erschienen ist die rettende (σωτήριος) Gnade Gottes allen Menschen" (Tit. 2_{11}), dann allerdings eschatologisch: „Wir erwarten die selige Hoffnung und Epiphanie[6]) der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilands Jesu Christi" (2_{13}). „Da die Güte und Menschenliebe (φιλανθρωπία) unseres Gott-Heilandes (hier ist allerdings Gott, nicht Christus, gemeint) erschien, rettete sie uns durch das Bad der Wiedergeburt (Tit. 3_4)". „Ich beschwöre dich vor dem Gott

[1]) Das Wort gehört Jesu Sprache nicht an, aber schon der älteren evangelischen Tradition (s. o. S. 49_1).

[2]) Athenaeus VI S. 253.

[3]) Deißmann 284, Ramsay the manifest God, Expository Times X p. 208.

[4]) Wendland, Soter 349.

[5]) Daß der Tod vernichtet und das Leben geschenkt wird, ist ein deutlicher Klang aus hellenistischer Mysterienreligion. Noch deutlicher ist das Hebr. 2_{14} (Barnab. 14_6). Doch s. auch oben 298_1.

[6]) Eschatologisch ist auch der Gedanke I. Tim. 6_{14}.

und Herrn Jesus Christus, dem zukünftigen Richter der Lebendigen und der Toten, und seiner **Epiphanie** und seinem Reich[1])". Klänge der jüdischen Eschatologie und solche aus der hellenistischen Weltheilandsreligion (die übrigens auch in eschatologischem Gewande auftreten kann) klingen hier zu einer eigentümlichen Harmonie zusammen, und riesengroß, über alles Menschenmaß hinüber, hebt sich die Gestalt des Weltheilandes Jesus Christus, des offenbar gewordenen Gottes. Es ist kein Zufall, daß das nach dem Osterfest älteste Fest der Christenheit das Fest der „Epiphanie" ist. Das Wort des Johannesevangeliums am Schluß der Erzählung von der Hochzeit von Kana ruht ebenfalls auf diesem Grund: „Er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn."

Wir besitzen noch eine Schrift im neuen Testament, in der der Christuskult direkt in gegensätzlicher Beziehung zum Caesarenkult empfunden wird. Das ist bekanntlich die Apokalypse des Johannes. Das Tier, das auf den magischen Befehl des Teufels (12_{18}) hier aus dem Meere auftaucht, das von der ganzen Welt mit dem Teufel zusammen angebetet wird, ist das römische Imperium, das die Anbetung von seinen Untertanen fordert. In der römischen Staatsreligion mit ihrem Kultus des lebenden Kaisers sieht der Apokalyptiker die Inkarnation des Satans; in dem Kampf der Christen wider diesen Kultus den letzten großen Entscheidungskampf, die Zeit der furchtbaren Not vor dem Ende. Hier gilt es „Geduld und Treue der Heiligen" (13_{10}). Dem Tiere gegenüber tritt das Lamm, umgeben von den 144000, den Wenigen in der Welt, die das Tier nicht anbeten (14_1). Diesem Lamm allein nebst Gott gebührt Ehre und Anbetung. Zu ihm bekennen sich die himmlischen Chöre der überirdischen Mächte alle. „Würdig ist das Lamm, das da geschlachtet ist, zu empfangen die Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreis" (5_{12} 7_{12}). Seinen Namen tragen dessen Anhänger auf Erden auf der Stirn (14_1), wie die Anhänger des Tieres dessen Namen und Zeichen tragen (13_{16}). Und nun beginnt der große Kampf: „Hier ist Geduld der Heiligen von Nöten. — Selig sind, die da im **Herrn** sterben von nun an!" (14_{13}). Der Ausgang des Kampfes aber ist gewiß. Schon sieht der Apokalyptiker (19_{11} ff.) den Himmel geöffnet und auf weißem Roß, umgeben von seinen weißgekleideten Heerscharen, den Sieger im blutbefleckten Gewande daherfsprengen. Er heißt **König der Könige und Herr der**

[1]) II. Tim. 4_1 vgl. 4_8 II. Klem. 12_1 (ἐπιφάνεια auf Gott bezogen) 17_4 (auf Christus).

Herren. Und das Tier wird ergriffen und mit ihm der Pseudoprophet (das Priestertum des Kaiserkultus?), und Tier und Anhänger des Tieres, die sein Bild verehrten und sein Zeichen genommen, werden alle lebend in den Höllenpfuhl geworfen werden. — Hier römisches Imperium und Zäsarenkult — hier der neue Kyrios und seine Gemeinde, das ist das Thema der Offenbarung.

* * *

VI. So wächst aus der Kyriosverehrung der ältesten Christenheit allmählich und mit innerer Notwendigkeit die Vergottung Jesu heraus. Aus dem Kyrios wird der ϑεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Dem aufmerksamen Beobachter kann es nicht entgehen, wie fast alle Linien, die bisher gezogen wurden, auf diesen Endpunkt hinweisen. In gewisser Weise führt schon von dem in der Urgemeinde entstandenen Dogma vom Weltrichteramt Jesu eine Linie hinüber zur Annahme der vollen Gottheit Christi. Der Prediger des sogenannten II. Klemens-Briefes zieht klar diese Folgerung, wenn er zu Beginn anhebt: „Wir müssen von Christus denken wie von Gott, als dem Richter der Lebendigen und der Toten.“ Andrerseits drängt der Parallelismus mit dem Regentenkultus weiter. Es ist eben kein Zufall, daß sich mit dem Heilandstitel auch der Gottesname für Christus einstellt und daß es nun heißt: ὁ μέγας ϑεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν I. Χρ. und ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ ϑεοῦ σωτήριος[1]). In einer Umgebung, in der das Dominus ac Deus für jeden römischen Kaiser allmählich offizieller Stil zu werden begann[2]), konnte das Christentum seinem Heros diesen höchsten Würdetitel nicht vorenthalten. Wir wundern uns nicht mehr, wenn das Johannesevangelium dem Thomas das Bekenntniswort „mein Herr und mein Gott“ in den Mund legt (20_{28}). Und vielleicht haben wir demgemäß das große Glaubensbekenntnis (17_3) des hohepriesterlichen Gebets zu übersetzen[3]): „Darin besteht das ewige Leben, daß sie Dich als den allein wahrhaftigen Gott erkennen und den Du gesandt hast Jesus Christus (als den allein wahrhaftigen Gott)“. So wird der Verfasser resp. der endgültige Redaktor des ersten Briefes diesen Satz sicher bereits verstanden haben, wenn er den Brief schließt: „Und er hat uns die Gesinnung

---

1) Tit. 2_{13} 2_{11} s. o. S. 299.

2) S. o. S. 112.

3) Der Wechsel der Person (17_{1b-3} dritte Person, dann erste) deutet vielleicht darauf hin, daß in 17_{1-3} ein älteres (aus der Liturgie stammendes?) Stück verarbeitet wurde.

gegeben, daß wir den Wahrhaftigen erkennen und in dem Wahrhaftigen seien, in seinem Sohne Jesus Christus. Das ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben"[1]).

Aber das Hauptmotiv, das hier nach vorwärts drängt, ist eben das praktisch-kultische. Hat der Herr Jesus einmal eine solche Stellung im Kultus der Christen bekommen, wie es oben nachgewiesen wurde, dann muß er auch Gott sein. Das ist allgemeines und volkstümliches Empfinden. Nur (einem) Gotte singt man beim Gottesdienst Hymnen. Das Urteil des Plinius vom carmen quasi Deo dicere[2]) spiegelt einfach das naive Empfinden der Zeit wieder. Der herrliche und hochheilige Name, dessen Kraft man in der Taufe herabruft, um den man sich in der Eucharistie sammelt, ohne den kein gottesdienstliches Gebet und keine Doxologie möglich ist, zu dem man in den weitesten Kreisen selbst betet, den man bekennt, für den man kämpft, leidet und stirbt, — das muß der Name Gottes sein, unbeschadet aller berghohen Schwierigkeiten und Paradoxien, in die man sich dadurch verwickelt. Darin steckt auch ein Stück monotheistischen Empfindens; Gott allein soll man anbeten und verehren. Diese von allen Reflexionen freie, urkräftige, religiöse Empfindung hat in der Geschichte des christologischen Dogmas wieder und wieder durchgeschlagen. Es ist kein Zufall, daß der radikalste Leugner der Gottheit Christi, Paulus von Samosata, die „neuen" Christushymnen aus der Kirche entfernt[3]). Die gefährlichste Waffe, die Athanasius im Kampf gegen den Arius geführt hat, war diese, daß er die kultische Verehrung eines Untergottes — denn so erschien Jesus in der Lehre des Arius — als Heidentum brandmarkte[4]). „Die

---

[1]) Ob dagegen die Lesart des Prologs μονογενὴς θεός (B ℵ) die ursprüngliche ist, möchte ich bezweifeln. Die Veränderung von θεὸς in υἱός ist schwerer denkbar für eine spätere Zeit als die umgekehrte. Möglich aber, daß dort einfaches μονογενὴς ursprünglich ist, und sowohl υἱός wie θεός Zusätze. — Aber auch die Variante, die sehr alt sein muß, ist bedeutsam für die Geschichte der Christologie. — Andere derartige Varianten: die berühmte Fälschung I. Tim. 3_{16} θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί (allerdings erst im revidierten Text, doch schon von Hippolyt c. Noet. K. 17, vielleicht gar von Ignat. Eph. 19_{3} vorausgesetzt); vor allem noch Gal. 2_{20}: ἐν πίστει τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ (B D G).

[2]) Vgl. zum folgenden das oben über die urchristliche Hymnologie Ausgeführte.

[3]) Eusebius H. E. VII 30_{10}: ψαλμοὺς δὲ τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡ. Ι. Χρ. παύσας ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα.

[4]) Harnack, Dogmengesch. II 206. Athanasius Orat. c. Arian. III 16: διατί οὖν οἱ Ἀρειανοὶ τοιαῦτα λογιζόμενοι καὶ νοοῦντες οὐ συναριθμοῦσιν ἑαυτοὺς μετὰ τῶν Ἑλλήνων; καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ὥσπερ καὶ οὗτοι τῇ κτίσει λατρεύουσι παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ

von Anfang an überlieferte und auch von den Gegnern nicht beanstandete Anbetung Christi entscheidet schon die Frage: Gott allein ist anzubeten; heidnisch ist es, Kreaturen zu verehren." Gehen wir zurück in das dritte Jahrhundert, so begegnen wir dem Verfasser des kleinen Labyrinthes, der unter den Zeugen für die Gottheit Christi neben Justin, Miltiades, Tatian, Klemens, Irenaeus und Melito vor allem die von den gläubigen Brüder von Alters her gesungenen Psalmen und Hymnen nennt (s. o. S. 287)[1].

So heißt es denn nun in der Abendmahls-Liturgie der Apostellehre – allerdings in einem Stück, welches erst später angeschoben sein könnte – nicht mehr Hosianna dem Sohne Davids, trotzdem diese Formel durch das Alte Testament und den evangelischen Bericht geweiht war, sondern: „Hosianna dem Gotte Davids" (10_6). Dem oben zitierten Anfang der Klemens-Homilie entspricht ihre Gesamthaltung. Zwar wird Christus hier nirgends geradezu Gott genannt, aber die Personen Gottes und Christi fließen derart ineinander, daß eine Grenzscheide nicht mehr zu erkennen ist[2]). Ein Herrenspruch wird mit λέγει ὁ θεός eingeführt (13_4) oder als heiliges Gotteswort (Schrift) zitiert (2_4), ein alttestamentliches κύριος-Wort als Ausspruch Jesu (3_6). Christus ist als der Herr bezeichnet, der uns berufen und erlöst hat (5_1 8_2 9_6). Es wird von einem ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ gesprochen 6_7. Dem Eingang entsprechend wird 17_4ff. das Gericht, das Jesus halten wird, geschildert. Im Zusammenhang damit ist von seiner Epiphanie, seiner Herrlichkeit und seinem Reiche, seiner Erlösung, seinem Erbarmen (16_2) die Rede, und der Spruch Jes. 66_{28} ist auf sein Erscheinen gedeutet (17_4). „Vor Allem in dem ganzen ersten Abschnitt der Predigt (bis 9_6) wird von dem religiösen Verhältnis meistens so gehandelt, als bestände dasselbe wesentlich zwischen den Gläubigen und Christus"[3]). Und wiederum wird andrerseits alles das, was von Christus ausgesagt wird, auch von Gott ausgesagt: „Wir sollen über Jesus Christus denken wie über Gott".

πάντα θεόν. εἰ δὲ οἱ μὲν Ἕλληνες ἑνὶ ἀγεννήτῳ καὶ πολλοῖς γενητοῖς λατρεύουσιν, οὗτοι δὲ ἑνὶ ἀγενήτῳ καὶ ἑνὶ γενητῷ, οὐδ' οὕτω διαφέρουσιν Ἑλλήνων.

[1]) Euseb. H. E. V 28,4 f.: ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες. Beachte hier und im vorhergehenden den Ausdruck θεολογεῖν. κυριολογεῖν und θεολογεῖν kennt bereits Justin als Termini (s. u.). Es ist nicht unmöglich, daß in diesem Zusammenhang bereits der spätere Beiname für Johannes, ὁ θεολόγος steht, den vielleicht schon Papias kennt (vgl. das bekannte Fragment aus Philippus Sidetes).

[2]) Ich schließe mich im folgenden an Harnacks Darstellung, Dogmengesch.⁴ I. 207 an.

[3]) Harnack a. a. O. 208.

In der gottesdienstlichen Praxis — der II. Klemens ist eben eine Predigt — verschwinden alle Grenzlinien zwischen Christus und Gott. Derartige Beobachtungen ließen sich leicht vermehren, ich verweise im Vorübergehen besonders noch auf große Partien des Barnabasbriefes (s. o. S. 272f.)[1].

Man muß demgegenüber eigentlich darüber erstaunen, wie gering die Bezeugung in der unmittelbaren nachapostolischen Literatur für die Einführung des vollen Gottestitels für Jesus ist. Hier hat die religiöse Sprache des Paulus und Johannes mächtig weitergewirkt. Durch sie ist die Bezeichnung „Sohn Gottes" einmal kanonisch geworden, und diese Tradition — vielleicht auch noch eine gewisse instinktmäßige Nachwirkung des bei Paulus sicher vorhandenen starken alttestamentlichen und monotheistischen Empfindens — beschattet und bestimmt den Sprachgebrauch der Gemeinde. Doch hat es damit seine eigene Bewandtnis. Wenn auch über die Geschichte des Sohn-Gottes-Begriffes erst zum Schluß dieses ganzen Abschnittes gehandelt werden kann, so muß doch schon hier darauf hingewiesen werden, daß der Gemeindeglaube aus dem Titel „Sohn Gottes" einfach die Verkündigung von der vollen Gottheit Christi von frühester Zeit an herausgehört hat[2]. Schon in dem Todesurteil, das nach dem evangelischen Bericht der Hohepriester über Jesus ausspricht, pulsiert diese christliche Grundempfindung: Wer sich für Gottes Sohn erklärt (ohne es zu sein), lästert Gott, denn er stellt sich Gott gleich. Entweder Gotteslästerer oder Gott (Gottessohn). Ganz offen ist das im Johannesevangelium ausgesprochen. Die Juden — hier natürlich nicht die Juden zu Jesu Lebzeit, sondern die mit der „Kirche" um die Gottheit streitende Synagoge — werfen Jesus vor: „Du, der du ein Mensch bist, machst dich zu Gott". Darauf antwortet Jesus mit dem Hinweis auf die Psalmenstelle (82_6) „ihr seid Götter" und leitet von

[1]) Vgl. namentlich K. 6f. 14 16—17 127: δόξα Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν.

[2]) Dölger, Ichthys Röm. Quartalsschr. Supplem. 17 S. 397, verweist zum Beweis dafür, wie lange sich der unbestimmtere Ausdruck Sohn Gottes im moralischen Sinne gehalten habe auf Justin. Apol. I. 22: υἱὸς δὲ θεοῦ ὁ Ἰ. λεγόμενος . . . . εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι. (Vgl. hier übrigens auch den Satz des Juden bei Celsus (Origenes I 57): εἰ τοῦτο λέγεις, ὅτι πᾶς ἄνθρωπος κατὰ θείαν πρόνοιαν γεγονὼς υἱός ἐστι θεοῦ, τί ἂν σὺ ἄλλου διαφέροις). Aber Justin redet hier in dem ausgesprochen apologetischen Bemühen, das Irrationale des Christenglaubens rational und plausibel zu machen. Mit dem Titel παῖς θεοῦ, auf den Dölger ebenfalls rekurriert, hat es eine besondere Bewandtnis (s. o. S. 68_2). Ode Salomos 36_3 (obwohl ich ein Mensch war, bin ich das Licht, der Sohn Gottes genannt) handelt von der Vergottung des Mysten im eigentlichen Sinne des Wortes.

hier aus das Recht ab, sich — Sohn Gottes zu nennen (10$_{34-36}$). Auf das Bekenntnis des Blindgeborenen zu Jesus dem Menschensohn (Hndschrn., Gottessohn) folgt das προσεκύνησεν αὐτῷ (9$_{38}$)[1]). In der großen Verkündigung vom Sohne Gottes am Anfang des Hebräerbriefes wird das alttestamentliche Wort (LXX Dt. 32$_{43}$) „καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ" auf den wiederkehrenden Jesus, den πρωτότοκος Gottes, bezogen[2]). Im Martyrium des Polykarp heißt es schlankweg τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν (17$_3$), und zwar wird dieses προσκυνεῖν ausdrücklich von der Verehrung der Märtyrer unterschieden[3]). In der pseudoklementinischen Grundschrift[4]) wird diese vulgär-katholische Auffassung unter der Maske des Simon bekämpft. Es heißt hier: ὁ κύριος ἡμῶν . . . οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν, υἱὸν δὲ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος. Simon Magus Gegenfrage aber lautete charakteristischerweise: οὐ δοκεῖ σοι τὸν ἀπὸ θεοῦ θεὸν εἶναι; Wichtig ist hier vor allem auch noch das Zeugnis des Celsus; er betrachtet an zahlreichen Stellen die Titel θεός und υἱός (παῖς) θεοῦ (hier meistens = υἱὸς θεοῦ) als identisch[5]). In dem Zeugnis außenstehender und von weitem schauender treten die großen Linien der Entwickelung einer geistigen Bewegung oft deutlicher heraus.

So rücken also die Begriffe Gott und Gottessohn für die Gemeinde und ihr Verständnis ganz unmittelbar zusammen. Der υἱὸς προσκυν-

[1]) Ich weise in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hin, wie das προσκυνεῖν Jesu in die späteste Schicht der evangelischen Überlieferung eindringt. Bei Mk. nur einmal 5$_6$ (der Besessene von Gadara); bei Mt. 11mal! vgl. besonders 28$_{9.17}$ Lk. 24$_{52}$ Anbetung des Auferstandenen, bei Lk. nur an dieser Stelle.

[2]) Man beachte, welche Schwierigkeit diese Stelle dem Origenes περὶ εὐχῆς 15$_3$ bereitet!

[3]) Vgl. Martyr. d. Karpos 5: Χριστιανός εἰμι, Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ σέβομαι.

[4]) Homil. XVI. 15. Daß etwas derartiges in der Grundschrift gestanden haben (vgl. XVI 15—18) muß, wird durch die Parallelen Rek. II 49 und namentlich III 2—12 bewiesen. Die Rekognitionen bekämpfen in längeren Ausführungen den Gebrauch der Bezeichnungen αὐτογέννητος (αὐτοπάτωρ) für Gott, welche die Homilien (XVI 16) unbefangen gebrauchen. — Überarbeitet sind auch die Ausführungen der Homilien.

[5]) Origenes c. Celsum II 30 (θεὸς καὶ θεοῦ υἱός); IV 2 (Christen und Juden: οἱ μὲν καταβεβηκέναι λέγουσιν, οἱ δὲ καταβήσεσθαι εἰς τὴν γῆν τινα θεὸν ἢ θεοῦ υἱόν); V 2 (θεὸς μὲν . . . . καὶ θεοῦ παῖς οὐδεὶς οὔτε κατῆλθεν οὔτε κατέλθοι). Vgl. genau dieselbe Formel im Briefe des Abgar (Euseb. H. E. I 13$_6$) „Daß Du entweder Gott selbst und vom Himmel herabgestiegen bist . . . . . oder daß Du Gottes Sohn bist."

τός ist Gott selbst, wenn es richtig ist, daß man Gott anbeten soll von ganzem Herzen und Gott allein.

Das erste literarische Dokument, in welchem die halb instinktmäßige, halb traditionelle Scheu, unbefangen von der Gottheit Christi zu reden, nicht bloß gelegentlich, sondern durchweg und prinzipiell aufgegeben ist und alle Schranken durchbrochen werden, sind bekanntlich die ignatianischen Briefe. Wie das mit dem eigentümlich bestimmten Christentum des Ignatius zusammenhängt, wird weiter unten im Zusammenhang erläutert werden. Hier soll nur die Tatsache hervorgehoben werden, Ignatius spricht in dem einleitenden Gruß des Epheser- und des Römerbriefes (zweimal) und in der Schlußwendung des Polykarpbriefes ganz unbefangen von „unserm Gotte Jesus Christus". Er ermahnt die Trallianer, sich nicht zu trennen von „dem Gott Jesus Christus" und dem Bischof und den Aposteln (7_1). Er nennt die Diakonen Diener des „Gottes Christus" (Smyrn. 10_1)[1]. Er spricht von unserm Gott Jesus Christus, der im Vater ist (Rö. 3_3), von dem ἐν σαρκὶ γενόμενος (andere Lesart ἐν ἀνθρώπῳ) θεός (Eph. 7_2 stilisierte Bekenntnisformel), von dem θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος[2]. Er preist Jesus Christus, den Gott τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα (Smyrn. 1_1). Er scheut nicht mehr vor der gewaltigen Paradoxie des αἷμα θεοῦ (Eph. 1_1)[3] und des πάθος θεοῦ (Rö. 6_3) zurück, ja er scheint bereits daran seine Freude zu haben[4]. Er beginnt das feierliche Bekenntnis Eph. 18_2 mit: „Unser Gott Jesus Christus".

Das alles darf nun aber nicht als vereinzelte und singuläre Er-

---

1) θεὸς χριστός überwiegend in den Hndschrn. bezeugt. Vgl. den Zusatz Smyrn. 6_1 τὸ αἷμα Χριστοῦ ὅτι (?) θεοῦ ἐστιν in einem Textzeugen (Timoth.).

2) Man vergleiche den ganzen Satz (Eph. 19_3) παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. — Anklang an den feierlichen hieratischen Stil aus dem Kultus des segnenden Heilands-Gottes s. o. S. 298.

3) Vgl. den christlichen Interpolator der Testam. d. Patriarchen Levi 4: ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου.

4) Harnack ist geneigt, zwischen ὁ θεὸς ἡμῶν und dem absoluten ὁ θεός einen strengen Unterschied zu machen (Dogmengesch. I 208 Anm.; 209_3) und hält das absolute ὁ θεός (Trall. 7_1 Smyrn. 6_1 10_1) für kritisch bedenklich. Es soll H. von vornherein zugestanden werden, daß die ganze Vergottung Christi vom Kultus und der Praxis (Jesus Christus „unser" Gott) ihren Ausgang nimmt und sich von dort lehrhaft dogmatisch durchsetzt. — Auf diese kultische Entwicklung aber kommt es gerade an. Sie bedeutet viel mehr als Lehre und Dogma. Ob Christus θεός oder ὁ θεός, ὁ θεὸς ἡμῶν oder absolut ὁ θεός genannt wird, das ist verhältnismäßig irrelevant gegenüber dem folgenschwersten aller Vorgänge, daß sich aus dem Kultus die Vergottung gestaltete.

scheinung betrachtet werden. Vielmehr muß geurteilt werden, daß hier zum ersten Mal in der Literatur etwas in die Höhe steigt, was im massiven Glauben längst vorhanden war.

Vor allem kommt hier das Zeugnis Justins[1] in Betracht, das wir hier vorgreifend in die Untersuchung hineinziehen. Das Material bietet freilich charakteristischerweise nur der Dialogus, nicht die Apologie. Das hat seinen guten Grund. Justin, der in der Apologie die Vernünftigkeit des Christentums so stark betont, scheut sich natürlich, hier von dem letzten und höchsten Geheimnis des Christentums offen zu reden. Aber im Dialog zeigt er, wie fest und stark er auf dem Boden des ungebrochenen Gemeindeglaubens steht[2].

Wieder und wieder steht hier das Bekenntnis zur Gottheit Christi. Und zunächst sei auch hier aller Nachdruck darauf gelegt, daß die Gottheit Jesu für Justin etwas durchaus praktisches bedeutet und gar nicht als theologische Spekulation auftritt. Gottheit und Anbetung gehören für Justin zusammen[3].

Dialog 38 läßt sich Justin von seinem Gegner vorwerfen, daß er πολλὰ βλάσφημα vortrage, nämlich den präexistenten, als Mensch erschienenen, gekreuzigten, gen Himmel gefahrenen und wiederkehrenden Christus. Zuletzt aber folgt die Hauptsache „καὶ προσκυνητὸν εἶναι“. Justin faßt das Resultat seines Beweises demgegenüber zusammen K. 63: ὅτι γοῦν καὶ προσκυνητός ἐστι καὶ θεὸς καὶ Χριστός . . . οἱ λόγοι οὗτοι διαρρήδην σημαίνουσι. Tryphon aber antwortet: Den Heiden wolle

[1]) Auf das textlich Unsichere θεὸς Ἰ. Χρ. Polyk. Phil. 12_2 soll kein Gewicht gelegt werden. Die vermeintliche Beziehung des τὰ παθήματα αὐτοῦ auf Gott (I. Klem. 2_1) erledigt sich durch die richtige Lesart ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ (lat. syr. cop., θεοῦ nur A). Über die falsche Lesart Apg. 20_{28} s. o. S. 270_2.

[2]) Dem entspricht die andere Beobachtung, daß Justin seine Logostheologie ganz wesentlich in der Apologie vorträgt, im Dialogos kaum streift. Er hat die beiden Schriften für verschiedene Kreise gedacht und bestimmt. Kaum hat er in ihnen stufenweise den christlichen Heilsglauben entwickeln wollen. – Die Stimmung ist beide Male eine andere. Hätten wir von den andern Apologeten Schriften wie den Dialog mit Tryphon, so würden auch sie sich uns in viel stärkerer Annäherung an den Gemeindeglauben darstellen.

[3]) Charakteristisch ist es doch auch, daß Justin (Apol. I 6) da, wo er in jener merkwürdigen Weise Gott Vater, den Sohn, das Heer der Engel und den Geist zusammenstellt, zunächst ganz allgemein von einem ὁμολογεῖν spricht. Das bezieht sich auf die Engel (Justin will eben beweisen, daß die Christen, theoretisch betrachtet, keine Atheisten seien). – Erst beim Geist findet sich die Wendung πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. – Auf die προσκύνησις kommt es ihm in diesem Zusammenhang nicht an. Daher die Verdunkelung des Tatbestandes.

er diesen Herrn und Christus und Gott überlassen, die sich auch nach seinem Namen Χριστιανοί nennten. ἡμεῖς δὲ τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον ποιήσαντος λατρευταὶ ὄντες, οὐ δεόμεθα τῆς ὁμολογίας αὐτοῦ οὐδὲ τῆς προσκυνήσεως. Dial. 68 293 B äußert Justin wieder: μήτι ἄλλον τινὰ προσκυνητὸν καὶ κύριον καὶ θεὸν λεγόμενον ἐν ταῖς γραφαῖς νοεῖτε εἶναι πλὴν τοῦ τοῦτο ποιήσαντος τὸ πᾶν καὶ τοῦ Χριστοῦ. Dann wieder 294 C: (γραφὰς) αἳ διαρρήδην τὸν Χριστὸν καὶ παθητὸν καὶ προσκυνητὸν καὶ θεὸν ἀποδεικνύουσιν. In der langen Aufzählung der Würdetitel heißt es Dial. 126: υἱὸς ἀνθρώπου . . . παιδίον . . . Χριστὸς καὶ θεὸς προσκυνητός . . . . λίθος, σοφία[1]). Oder – Justin kann das auch anders ausdrücken – darauf kommt es an, daß man dem Christus dieselbe τιμή darbringe, wie dem Vater: „Wer von ganzem Herzen und von ganzer Kraft Gott liebt voll gottesfürchtiger Gesinnung, wird keinen andern Gott ehren. Und (doch) jenen Gesandten (ἄγγελος) wird er ehren (wie Gott), da Gott es will“ (D. 93 323 A)[2]). Auch das beweist die praktische Haltung Justins, daß für ihn die beiden Prädikate κύριος und θεός so nahe zusammentreten. Das zeigen fast alle bisher angeführten Stellen, besonders aber die wichtige Ausführung D. 56 277 C, wo Justin im Hinblick auf Ps. 110 und Ps. 45 von einem θεολογεῖν[3]) καὶ κυριολογεῖν des heiligen Geistes resp. der heiligen Schrift in Bezug auf Christus redet[4]). Und wie die Begriffe κύριος und θεός für ihn zusammentreten, so auch die Bezeichnungen θεός und υἱὸς θεοῦ. Er wirft den Juden vor: ἐξηρνεῖσθε αὐτὸν εἶναι θεόν, τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου θεοῦ υἱόν (126 355 C). Und sein eigenes Bekenntnis lautet: οὔτε οὖν Ἀβραὰμ οὔτε Ἰσαὰκ οὔτε Ἰακὼβ . . . εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄρρητον κύριον τῶν πάντων . . . . ἀλλ' ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν

[1]) Vgl. etwa noch die Didaskalia (K. 25 Achelis Flemming S. 122): „Wir haben darin festgesetzt und bestimmt, daß ihr Gott Vater den Allmächtigen und Jesum seinen Sohn Christum und den heiligen Geist anbeten sollt“ (vgl. K. 3 S. 9). – In den Akten des Pionius 9₈ antwortet Asklepiades auf die Frage: τίνα σέβῃ; τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν. Und auf die weitere Frage: οὗτος οὖν ἄλλος ἐστίν (als der vorher bekannte θεὸς παντοκράτωρ) erfolgt die Antwort: οὐχί, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ὃν καὶ οὗτοι εἰρήκασι (anders 16₄).

[2]) Von hier aus versteht man, was Johannes meint, wenn er davon spricht, daß alle den Sohn ehren sollen, wie sie den Vater ehren, und wenn er drohend hinzufügt: Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht (5₂₃ f. vgl. 8₄₉). – Es handelt sich um die gottesdienstliche Verehrung des Sohnes, den Kernpunkt des Streites zwischen Synagoge und Kirche (s. o. S 190).

[3]) S. o. S. 287.

[4]) Vgl. noch etwa D. 34 251 D. βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ ἀρχιστρατηγὸς καὶ λίθος καὶ παιδίον 36 254 D.

ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον (D. 127 357 B). Noch interessanter ist eine zweite Stelle, in welcher der Christustitel auf der einen Seite den Titeln υἱὸς θεοῦ und θεός andrerseits gegenübergestellt wird. „Daß dieser der Christus Gottes sei, fällt damit nicht hin, wenn ich auch nicht zu zeigen vermag, daß er von Anfang als Sohn des Weltschöpfers war, daß er Gott ist und als Mensch durch die Jungfrau geboren ist" (D. 48 267 C.)[1]. – Diesen ἕτερος θεός – οὐχ ὀνόματι μόνον ... ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ (K. 128) findet Justin natürlich auch überall im alten Testament[2]. Besonders wichtig wurden dabei Stellen, an denen dieses selbst von einem zweiten κύριος und namentlich θεός zu reden scheint. So verweilt auch Justin gern bei dem viel angezogenen 45. Psalm, oder etwa bei Ps. 47₆ ἀνέβη ὁ θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ, κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος (D. 37)[3]. Nur darf man nicht annehmen, daß Justin und seine Zeit den θεὸς προσκυνητός aus dem alten Testament herausgelesen haben. Derartige wichtige Entwicklungen gehen nicht auf dem Wege schriftgelehrten Studiums vor sich. Vielmehr hat man den bereits feststehenden Glauben an den ἕτερος θεός nach rückwärts in das A. T. hineingelesen.

Es gibt mit alledem eigentlich keinen besseren Zeugen für den Gemeindeglauben in Bezug auf Christus als den neuen Gott, als Justin. Wenn dieser Mann, den man geneigt ist, einen Rationalisten zu schelten, der so stark in seinen apologetischen Ausführungen die absolute Vernünftigkeit des Christentums betont, dessen Theologie eigentlich in eine ganz andere Richtung ging, wenn dieser Mann nicht müde wird, wieder und wieder die ungeheure Paradoxie von einem ἕτερος θεὸς προσκυνητός zu verkünden, so steht eben hinter ihm die Gemeindetradition, der er sich beugt, oder besser der Gemeindekultus und die gottesdienstliche Praxis, an denen er mit ganzem Herzen und trotz aller Betonung des Logos hängt. Seine Verkündigung des δεύτερος θεός entspringt aus der Frömmigkeit, nicht aus der Spekulation. Seine Spekulation hat

---

[1]) Vgl. noch D. 61 284 B: υἱός, σοφία, ἄγγελος, θεός, κύριος, λόγος (!), vgl. 284 C, K. 116 343 B. Von Josua heißt es: ἅτε οὐ Χριστὸς ὁ (!) θεὸς ὢν οὐδὲ υἱὸς θεοῦ 113 340 C. – Auch das Paradoxon θεὸς καὶ ἄνθρωπος kennt Justin natürlich z. B. K. 71 297 B. 34 251 D.

[2]) Ganze Serien derartiger Stellen bringt Justin, Dial. 34. 36. 38 f. 63 usw., vgl. besonders auch die langen Ausführungen D. 56 über Gen. 18–19, D. 62 über Gen. 1₂₇ usw.

[3]) D. 38. 63 vgl. Hebr. 1₈. Offenbar bezog schon der Verfasser des Hebräerbriefs den vermeintlich angeredeten ὁ θεός σου auf Christus.

hier wieder abzumildern und umzubiegen gesucht. Doch davon kann erst weiter unten gehandelt werden.

Dem Justin gesellen wir einen zweiten Zeugen christlichen Gemeindeglaubens bei. Als Zeugen für die Gottheit Christi nennt das kleine Labyrinth an letzter Stelle nach Irenaeus den Kleinasiaten Melito θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν (Euseb. H. E. V. 28,5). Was wir von ihm an Fragmenten besitzen, das berechtigt wohl zu dem Urteil, daß er kaum ein wirklicher Theologe, ein Mann des Gedankens, gewesen ist. Er ist in erster Linie der Überlieferer des massiven Gemeindeglaubens. So finden wir denn auch bei ihm, wie bei Ignatius die Paradoxie ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος[1]). Dies durch Anastasius Sinaita aus Melitos Schrift εἰς τὸ πάθος erhaltene Fragment findet sich in einem umfangreichen syrischen Fragment wieder[2]), dessen Echtheit deshalb nicht zu beanstanden sein wird (ebensowenig wie die der andern mit ihm eng zusammengehörigen syrischen Fragmente). Gerade diese Fragmente aber sind charakteristisch. Was wir hier haben, ist eben eigentlich keine Theologie, es sind Deklamationen eines Predigers, der in den Unbegreiflichkeiten des christlichen Gemeindeglaubens schwelgt. Die Fragmente sind so charakteristisch, daß ich es mir nicht versagen kann, einige Stellen aus der lateinischen Übersetzung bei Otto, welche deren Stil mir gut wiederzugeben scheinen, hierherzusetzen. So heißt es im ersten Fragment:

quidnam est hoc novum mysterium?
judex judicatur et quietus est;
invisibilis videtur neque erubescit;
incomprehensibilis prehenditur neque indignatur;
incommensurabilis mensuratur neque repugnat;
impassibilis patitur neque ulciscitur,
immortalis moritur neque respondet verbum,
coelestis sepelitur et ⟨id⟩ fert.

Oder im zweiten Fragment:

qui agnus visus est, pastor mansit;
qui servus reputatus est, dignitatem filii non denegavit;
a Maria portatus et patre suo indutus;
terram calcans et coelum implens;
puer apparens et aeternitatem naturae suae non fallens;
corpus induens et simplicitatem naturae suae divinae non [coarctans;
in quantum **homo** erat, indigens,
et non desinens mundum alere, in quantum **deus** erat.

---

[1]) Otto, Corpus Apolog. IX. 416, Fragment VII.
[2]) Otto, IX. 429–423.

Und zum Schluß des dritten heißt es nach der Wiedergabe eines langen christologischen bekenntnismäßigen Kerygmas:

auriga Cherubim,
princeps exercitus angelorum,
Deus ex deo, filius ex patre
Jesus Christus, rex in saecula.

Das ist eben hieratisch formulierte Sprache[1]), Hymnus, echte oder nachgeahmte Gemeindeliturgie. Hier haben wir tatsächlich den Boden, auf dem die Paradoxieen von dem Χριστὸς προσκυνητὸς θεός, dem Gott, der gelitten hat und der gestorben ist, dem Gottmenschen, dem θεὸς ἐκ θεοῦ, gewachsen sind. Kühle reflektierende Überlegung und irgendwie vom Geist hellenistischer Theologie angehauchte Spekulation hat bei ihnen nicht Pathe gestanden. Sie sind gediehen in der heißen Atmosphäre eines enthusiastischen, im gemeinsamen Gottesdienst, in Hymnus und Lied sich auslebenden Glaubens. Einem Manne, der sich wesentlich an dieser Stimmung nährte, ist es auch zuzutrauen, daß er von Christus lehrte: „Denn da er Gott war und vollkommener Mensch in einer Person (ὁ αὐτός), hat er seine beiden Naturen (οὐσία) bewährt", und zwar die Gottheit durch seine Wunder in der dreijährigen Wirksamkeit nach seiner Taufe, die Menschheit in den dreißig Jahren vor der Taufe, in denen er wegen seiner fleischlichen Unvollkommenheit die Wunder seiner Gottheit verbarg, καίπερ θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων[2]). Namentlich wenn man hinter dem allen keine Theologie wittert, so sieht man mit Erstaunen, wie hier die vom Kultus und der Liturgie her bestimmte, vor keinen Unmöglichkeiten zurückschreckende Denkweise naiver Gläubigkeit die Entwicklung von Jahrhunderten vorwegnimmt.

Rückwärts fällt nun aber von hier aus ein Licht auf eine Reihe von bekenntnismäßigen Ausführungen des Ignatius. Wenn wir bei ihm lesen (Eph. 7):

εἷσ ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός,
γεννητὸς καὶ ἀγέννητος,
ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός,
ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή,
καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,
πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής
Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν —

[1]) Beachte die Stilisierung im fünften Fragmente, das immer wiederholte οὗτος ὅς, dann lauter Anfänge mit σύ. Vgl. zur Stilbeurteilung Norden Agnostos Theos 177 ff.

[2]) Otto IX 415 Fragm. VI. Vgl. über das Fragment Harnack, Chronolgie 518: die Echtheit sei aus äußeren Gründen nicht zu bestreiten, gegen den Inhalt hat



oder (an Polyk. 3):

> τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα τὸν ἄχρονον,
> τὸν ἀόρατον τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν
> τὸν ἀψηλάφητον,
> τὸν ἀπαθῆ τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν[1]),
> τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα —

Wer wollte da denselben hieratischen Stil und die enge Berührung des Ganzen nach Inhalt und Form verkennen?! Was bei Ignatius und Melito gemeinsam zu Grunde liegt, ist nicht „kleinasiatische Theologie", überhaupt keine Theologie, es ist die Sprache des Christushymnus und des Gemeindeglaubens. Von dort wird also auch das von Irenaeus (IV 4, 2) zitierte Wort des Presbyters stammen, das wir fast wörtlich bei Melito wiederfinden: ipsum immensum patrem in filio mensuratum esse[2]), mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.

Diese Art von hymnologischer Gemeindetheologie, deren Charakteristikum eben das Schwelgen im Widerspruch ist, mußte schließlich zu einer vollen Vergottung führen, d. h. der Verdrängung Gottes des Vaters resp. der Verneinung jeglichen Abstandes zwischen Vater und Sohn. Was sich hier regt, ist der naive Modalismus, den später die Logostheologen als ihren argwöhnischen und erbitterten Gegner vorfanden. Christus ist der sichtbar und greifbar gewordene Gott, Gottes ewiges und unermeßliches Wesen hat sich in ihm zur Erde geneigt. Das ist aber in keiner Weise zu modernisieren. Hinter diesem Satz steht nicht etwa die Vergegenwärtigung des sittlich religiösen Personenbildes Jesu von Nazareth — daran darf man überhaupt nicht denken — sondern der im Gemeindegottesdienst verehrte Gott! Justin scheint

---

H. Bedenken, ist aber gegen seine eigenen Bedenken bedenklich. — Loofs Dogmengesch.[4] S. 151 ist von der Echtheit des Fragments wohl mit Recht überzeugt. Auch das zweite, oben zitierte syrische Fragment spricht von der simplicitas naturae divinae. — Dieselben paradoxen Gedanken hüben und drüben.

[1]) Vgl. noch Melito (Otto 419): invisibilem visum esse [et incomprehensibilem prehensum esse] et impassibilem passum esse et immortalem mortuum esse et coelestem sepultum esse. — Zahlreiche Beispiele für diesen Stil liefern die apokryphen Apostelgeschichten, vgl. z. B. die Predigt Petri bei der Agape, Petrusakt. K. 20, vor allem die Thomasakten.

[2]) Über die bei Melito vorliegenden Christus-Adam-Phantasien und Spekulationen soll unten (Kap. X) im Zusammenhang gehandelt werden. Auch die Hadesfahrt scheint gerade in der Liturgie der alten Kirche eine Rolle gespielt zu haben. Daher mag Melito sie haben (s. o. S. 34).

solche Christen zu kennen, die Christus schon den Logos[1]) nennen, aber ihn für eine vom Vater unabtrennbare und unabscheidbare Dynamis halten; so wie das Sonnenlicht sich zur Sonne verhalte, so sei das Verhältnis zwischen Gott = Vater und Sohn: δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ καί, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Was Justin hier zu bekämpfen scheint, könnte dieser naive, schon etwas theologisch gefärbte Modalismus[2]) sein, den er uns somit in eine frühe Zeit direkt zu verfolgen möglich machen würde. Ihm gegenüber setzt er seinen προσκυνητὸς θεός, ἕτερος ἀριθμῷ οὐ γνώμῃ (Dial. K. 128).

Und endlich haben wir noch einen letzten Zeugen für den vulgären Massenglauben der christlichen Gemeinden im zweiten christlichen Jahrhundert. Das sind die apokryphen Apostelakten. Sie sind ihrer eigentlichen geistigen Grundlage nach wahrscheinlich nicht gnostisch häretisch, so sicher auch ein gnostischer Firnis bei manchen von ihnen (Johannesakten, Thomasakten) nicht zu verkennen ist. Sie spiegeln etwa den Vulgärglauben der katholischen Kirche seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wieder. Es ist wahr, wir können sie nicht gerade direkt als Zeugnisse für das nachapostolische (vorjustinische) Zeitalter verwenden. Aber mit ihren Quellen reicht unsere Literatur in noch frühere Zeiten zurück; und der breite Unterstrom des Massenglaubens pflegt seine Richtung wenig zu verändern. Wie er in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aussah, so mag er auch schon um 100 ausgesehen haben.

Und hier ist Christus eben einfach der Gott geworden[3]). Er ist der neue Gott, die neue Erscheinung des neuen Gottes[4]), der lebendige Gott[5]), er allein der Gott der Wahrheit[6]), ja er selbst der Vater der

[1]) Vgl. die charakteristische, aus hellenistischer Allegorese stammende Begründung: λόγον καλοῦσιν ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις (358 AB). So sei diese Dynamis auch der Engel, der vorübergehend den Patriarchen erschien, und werde auch ἀνήρ oder ἄνθρωπος genannt, weil der Vater in derartige beliebige Gestalten sich verwandelnd den Menschen erscheine (s. u. Kap. IX).

[2]) Zuzugestehen ist, daß J. auch jüdische Gegner, eventuell alexandrinische Logosspekulationen im Auge haben könnte.

[3]) Und zwar auch, wenn gleich hier noch seltener, in den Paulusakten, die dem übrigen Corpus der apokryphen Akten gegenüber eine Sonderstellung einnehmen. Vgl. Paulus- u. Thekla-Akten K. 29: Mein Gott, du Sohn des Allerhöchsten, 42 Mein Gott und Gott dieses Hauses . . . J. Chr. Gottes Sohn. Mart. d. Paulus K. 4: Für einen König kämpfen wir . . der vom Himmel ist, für den lebendigen Gott, der . . . als Richter kommt (vgl. das folgende).

[4]) Thomas-Akten 123. [5]) Petrus-Akten K. 2. [6]) Th.-A. 25.

Wahrheit[1]), Vater der Höhe[2]), wahrhaftiger und alleiniger Gott[3]), das verborgene Geheimnis, Gott aus Gott[4]), die Gottheit, die um unseretwillen in einem Menschenbilde erschien[5]), der Du in der Höhe wohnst und jetzt in der Tiefe gefunden wirst[6]), die Größe, die zur Knechtschaft herabstieg[7]), unser Gott Jesus Christus[8]). An ihn werden im Durchschnitt die Gebete gerichtet[9]), in erster Linie die Sakramentsgebete: „o Gott Jesus Christus, in Deinem Namen habe ich eben geredet, und er ist gezeichnet worden mit Deinem heiligen Zeichen", so heißt es im Taufgebet der Petrusakten (K. 5); „Herr Gott barmherziger Vater, Erlöser Christus", heißt es in einem andern[10]). Stärker kann der naive Modalismus nicht zum Ausdruck kommen. Und er kommt auch hier in der unreflektierten Sprache des Gebets zum Ausdruck.

Und endlich mag hier zum Schluß das Zeugnis des heidnischen Beobachters Celsus hergestellt werden. Er hat in seiner Beurteilung des Christentums, wie schon bemerkt, die Linien etwas grob gezogen. Aber mit seiner Auffassung vom Christusglauben der Christen wird er mit Bezug auf den durchschnittlichen Gemeindeglauben recht behalten. Ihm ist in der Tat Christus der bei den Christen angebetete Gott[11]), darauf kommt er wieder und wieder zurück. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß für ihn θεός und θεοῦ υἱός (παῖς) im Munde der Christen dasselbe bedeutet[12]). Denn die Christen beten ja diesen Gottessohn an und widmen ihm spezifisch göttliche Verehrung: ὁ ὑπὸ Χριστιανῶν προσκυνούμενος καὶ θαυμαζόμενος[13]) θεός (I 51 S. 102_{16}). τὸν δὲ καὶ αὐτῶν ὡς ἀληθῶς εἰδώλων ἀθλιώτερον καὶ μηδὲ εἴδωλον ἔτι, ἀλλ' ὄντως νεκρὸν σέβοντες καὶ πατέρα ὅμοιον αὐτῷ ζητοῦντες[14]) (VII 36). Wie kann ein Gott sich fürchten, verraten, von den Seinen verlassen, gefangen und verurteilt werden? Weshalb hat er, wenn er Gott war,

---

1) Th.-A. 26. 2) Th.-A. 143. 3) Joh.-Akt. 43. 4) Th.-A. 47.
5) Th.-A. 80. 6) Th.-A. 37. 7) Joh.-A. 77. 8) Joh.-A. 107.

9) Petr.-A. 18: „Wir wollen darum unsere Kniee vor Jesus beugen". — Freilich — beinahe dasselbe Stadium des Christuskultus ist auch schon bei Paulus, Phil. 2_{9} ff., erreicht. 10) Akt. Tho. 97.

11) Daß Origenes mit dieser Auffassung des Celsus nicht ganz einverstanden ist, versteht sich von selbst; vgl. II 9. III 41.62.

12) S. die Stellen oben S. 305_{6} dazu etwa II 9, III 41 u. ö.

13) Das θαυμάζειν hat hier etwa dieselbe Bedeutung, wie Apk. 13_{3} 17_{8} (anbetende „Bewunderung" des Tieres, „andächtiges Staunen"), vgl. Jo. 5_{20}.

14) Vgl. II 8 (von den Juden) ἐπεὶ μὴ πεπιστεύκασιν ὡς εἰς θεὸν Ἰησοῦν. Vgl. II 49 διότι τοῦτον οὐ νομίζομεν θεόν.

sich keine besseren Jünger ausgesucht, wie kann ein Gott mit zu Tische liegen und wiederum Schmerzen leiden? Seine Wunderwerke bezeugen den Goeten, nicht den Gott; daß ein Gott unter den Menschen wandle, ist ganz unglaublich — das alles schleudert Celsus ironisch spottend den Christen entgegen oder läßt diese Vorwürfe durch den dialogisierenden Juden erheben[1]).

So schließen sich die Beweise von allen Seiten zusammen. Und es möge zum Schluß noch einmal darauf hingewiesen werden: Der Glaube des alten Christentums an die Gottheit Christi erwächst ganz und gar aus der gottesdienstlichen Verehrung des κύριος. Man darf demgegenüber nicht darauf hinweisen, daß in der Tat die religiöse Sprache in dem das Christentum umgebenden Milieu mit dem Titel „Gott" sehr freigiebig gewesen sei[2]). Der Vergleich trifft nicht zu. Wenn die Christen von ihrem Gott Jesus Christus redeten, so haben sie dieses Prädikat ihm eben nicht in der Weise einer überschwenglichen Lobpreisung in rhetorischer Bildersprache gegeben. Für sie stand hinter diesem Titel eine sehr starke und greifbare Realität, der alltägliche christliche Gottesdienst, in dessen Mittelpunkt der προσκυνούμενος θεός und κύριος Ἰησοῦς Χριστός stand. Wenn Justin von dem ἕτερος θεός (προσκυνητός) spricht der nicht γνώμῃ wohl aber ἀριθμῷ von Gott verschieden sei, so sei er sich vollständig bewußt, daß er und der Glaube, den er vertrat, dem Christus damit eine exzeptionelle und einzigartige Stellung

[1]) II. 8. 20. 21. 23. 38. 49. 74. Vgl. III. 41 62 IV. 5 VII. 53.

[2]) Harnack, Dogmengesch.[4] S. 209 verweist zum Beweise auf Tertullian Apologet. 10 11. Man kann auch auf die Ausführungen in den Pseudoklementinen(Rekogn. II. 42 Ho. XVI. 14 XVIII. 4) über die Art, wie das alte Testament von Gott und Göttern spricht, hinweisen (Ausführungen, die hier unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung der Monarchie Gottes gemacht werden). Ganz besonders charakteristisch ist hier die XVII. Homil. des Aphrahat (Texte u. Untersuch. III. 3.4 S. 279—289), welche Dölger, Ichthys S. 400, in diesem Zusammenhang beibringt. Um den jüdischen Vorwurf zu widerlegen, daß die Christen einen Menschensohn Gott nennen, verweist A. auf eine ganze Reihe alttestamentlicher Stellen, in denen Menschen Götter genannt werden, und rechtfertigt er gar die Proskynese Jesu mit dem Hinweise auf die Sitte der Adoration der Herrscher. Aber das alles ist eben doch ausgesprochen apologetisch und trifft die eigentliche Stimmung des Gemeindeglaubens nicht. Hermas Vis. I 1 7, wo Hermas zu seiner Herrin sagt: οὐ πάντοτέ σε ὡς θεὰν ἡγησάμην, deutet vielleicht dieser höchst seltsame Ausdruck auf eine hellenistische Quelle. Der Diognetbrief, dessen Zeugnis X 6 in diesem Zusammenhang immer wieder angeführt zu werden pflegt, ist ein singuläres Erzeugnis von höchst umstrittenem Datum; vgl. Joh. Akt. 27 (Bonnet II 1,166[a] f.)

gebe. Als wirkliche Parallelen kommen nur diejenigen Erscheinungen innerhalb der antiken Welt in Betracht, bei welchen sich mit dem Prädikat der Gottheit der Kultus verbindet[1]). Derartige Erscheinungen sind in der Tat vorhanden. Über den Regentenkult ist bereits zur Genüge gesprochen. Daneben kommt etwa die kultische Verehrung in Betracht, welche philosophische Schulen ihrem Haupt und Stifter zu Teil werden ließen. Den gnostischen Sekten wurde göttliche Verehrung ihrer Schulhäupter häufig vorgeworfen. Kultische Verehrung des Bildes Christi und daneben der Bilder griechischer Philosophen fand Irenaeus bei den Karpokratianern (I 25,6). Von einem Kult in Kephallenia zu Ehren des Sohnes des Karpokrates Epiphanes weiß Klemens (Stromat. III 2.5)[2]) zu berichten. Die Simonianer verehrten den Simon und die Helena als ihren κύριος und ihre κυρία (s. o. S. 117). Hellenen, Christen, Ketzer werfen sich mit Vorliebe derartige Menschenverehrung und Menschenvergötterung gegenseitig vor[3]). Aber es mag doch in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hingewiesen werden, daß im Martyrium des Polykarp (17$_3$) gegenüber dem Vorwurf der göttlichen Verehrung der Märtyrer die scharfe Grenzlinie gezogen wird: τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου.

In dieser Aufzählung könnte man noch länger fortfahren[4]), und doch schwächt man mit alledem die ungeheure Bedeutung der religions-

[1]) Vgl. zum folgenden die bedeutsamen Ausführungen Harnacks a. a. O. 138$_1$. Unter dem oben berührten Gesichtspunkt gehören aber nicht hierher alle die Zeugnisse, in denen von dem Weisen (später dem Frommen, dem Mystagogen) als dem θεῖος ἄνθρωπος und geradezu als einem θεός geredet wird. Auch nicht — wenigstens nicht direkt — die Tatsache, daß das Vergottungsideal aus der hellenistischen Frömmigkeit in die christliche eindringt (Hippolyt Refut. X. 34: γέγονας θεός; s. o. Kap. IV und weiter unten Kap. X). Das ausgesprochene Vergottungsideal im Christentum ist jünger als Kyrioskult und Verehrung des Gottes Christus. — Wie seine Aufnahme in die christliche Frömmigkeit das Christusdogma zum Teil wieder rationalisiert, wird weiter unten (Kap. X) noch besprochen werden.

[2]) Doch liegt hier wahrscheinlich eine einfache Verwechselung des Epiphanes mit einer Mondgottheit (θεὸς Ἐπιφανής) zu Grunde.

[3]) Vgl. Lucian, Peregrinus Proteus K. 11 (Verehrung des Peregrinus durch die Christen); Cäcilius b. Minucius Felix Octav. IX. 10 (Verehrung der Priester bei den Christen); Antimontanist bei Euseb. H. E. VI. 8,6 (Verehrung der Propheten bei den Montanisten). — Noch anderes bei Harnack I[4] 139.

[4]) Eine wirkliche und höchst interessante Parallele liegt im Manichäismus vor. Mani ist, wie wir jetzt wissen, im Kult seiner Gemeinde der angebetete

geschichtlichen Tatsache nicht ab, daß das älteste Christentum den Kyrioskult in das Zentrum seiner Religion aufnahm und daß aus dem Kyrioskult der Glaube an die Gottheit Jesu erwuchs. Man macht damit den Vorgang nur historisch verständlich; alle jene Beobachtungen beweisen nur immer wieder von neuem, daß das Christentum mit der Ausgestaltung des Kyrioskultus seiner Zeit und seinem Milieu den Tribut zahlte, daß es bis in sein Zentrum hinein von hellenistischer Frömmigkeit bedingt ist. Die Beobachtungen beweisen nicht, daß die parallelen Erscheinungen im Christentum etwas verhältnismäßig Akzidentielles und Peripherisches seien. Im Gegenteil, das Christentum hat ja den Kyrioskult in seiner ganzen eigenartigen Wucht und Kraft erst ausgebildet, ihm wurde der κύριος der eine, neben dem es keinen andern gibt, der ἕτερος θεὸς προσκυνητός, derjenige, dem seine Würdestellung neben Gott allein zukommt. Innerhalb jener (formal) gegebenen Grundform entwickelte es seine originale Kraft; hier wirkte der impulsive Anstoß, der von der Person Jesu von Nazareth ausgegangen war, mächtig weiter, hier auch — in dieser Betonung des εἷς κύριος — der alttestamentliche urkräftige Monotheismus — freilich so, daß nun um so schärfer das Paradoxon und das alle kommenden Geschlechter quälende Rätsel des δεύτερος θεός heraustrat.

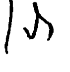
* * *

VII. Dies alles nun, der Kyrioskult in der ganzen breiten Massenhaftigkeit seiner Erscheinungen und die Verehrung des Gottes Jesu Christi bis zur fast völligen Ineinssetzung mit Gott dem Vater, hat sich beinahe ohne theologische oder gedankenmäßige Reflexion vollzogen. Es ist nicht gemacht und geschaffen, es ist geworden und gewachsen. Daher stammt auch die große Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit in der Entwickelung. Daher die Möglichkeit, das alles auf eine Fläche aufzutragen. Vergebens sehen wir uns, soweit wir blicken können — auch die Gnosis, soweit sie christlich berührt ist, differiert an diesem Punkte kaum — vergebens sehen wir uns nach einer Opposition gegen diese Entwicklung um. Nirgends finden wir etwa eine Polemik, die sich gegen den Christus-

---

Herr und Gott geworden. F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch 1913, S. 20ff. Z. 259: Dich will ich segnen, Yazd Mar Mani. Z. 269: O Gott unverletzlicher Mari Mani; Z. 307: Gott Mari Mani; Z. 375. 379: leuchtender Gott Mari Mani. Vgl. Z. 233. 263; auch Flügel, Mani S. 96.

kult richtet, also die hier vorliegende Entwickelung an der Wurzel angreift. Wollen wir uns zum Bewußtsein bringen, eine wie ungeheure Entwickelung das Christentum hier durchgemacht hat, so müssen wir in erster Linie auf die Polemik mit dem Judentum achten, wie sie ihre klassische Ausdrucksweise etwa im vierten Evangelium oder im Dialog Justins mit Tryphon gefunden hat[1]. Hier tritt es am klarsten heraus, wie fremd und mit welcher inneren Abneigung der alttestamentliche Monotheismus der Vergottung des Sohnes, der kultischen Verehrung desselben, der ganzen Verkündigung von dem ἕτερος θεὸς προσκυνητός gegenüberstand. Aber innerhalb des genuinen Christentums spüren wir nichts von hemmenden und sich entgegenstemmenden Kräften; das läßt darauf schließen, mit einer wie innerlichen Notwendigkeit sie sich vollzogen hat. — Vielleicht würden die Dinge anders liegen, wenn das palästinensische Judenchristentum nicht mit der Zerstörung Jerusalems, wie es scheint, allen Einfluß auf die weitere Entwickelung verloren hätte und zu einer Sekte im Ostjordanland geworden wäre. Vielleicht würden wir doch noch nachweisen können, daß dieses Judenchristentum nicht in den allgemeinen Strom der Entwickelung fortgerissen wurde, wenn unsere Nachrichten bei den Kirchenvätern nicht gar so dürftig wären. — Abgesehen von einer vereinzelten Wendung bei Justin[2]) tauchen die Nachrichten über die Oppositionsstellung der Judenchristen in der Christologie erst bei Irenaeus auf, und sind hier von höchst dürftiger und allgemeiner Natur. Und auch die späteren Notizen der Kirchenväter führen uns über die armselige Skizze des Irenaeus, wenn wir von den Nachrichten über das gnostisierende Judenchristentum absehen, nicht gar weit herüber. So finden wir denn hier in der Tat eine polemische Haltung gegen die entscheidenden Behauptungen, in denen die kirchliche Christologie ausmündete. Seit Irenaeus gehört die Behauptung zum ehernen Bestand der Polemik gegen die Ketzer, daß die Ebioniten die



[1]) Vgl. die Ausführungen Harnacks Texte u. Unters. XXXIX 1, 1913, S. 47 ff.: Judentum u. Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho. H. hat hier ein Thema angeschlagen, dessen weitere Ausführung sehr lehrreich wäre. Vgl. namentlich S. 73 ff.

[2]) Die „τινές", welche nach Justin D. 48. 267 D zwar zugeben, daß Jesus der Christ sei, aber ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γινόμενον sind Judenchristen. Denn es ist hier ἐκ τοῦ ὑμετέρου γένους zu lesen. Vgl. die Kollation des Ms. von Paris in der angegebenen Schrift Harnacks S. 93 ff. — „Doch hat Justin diesen Punkt nicht zu einem entscheidenden Kontroverspunkt gemacht" (Harnack Dogmengesch.[4] 320_1; s. überhaupt die Ausführungen[4] 310 ff.).



wunderbare Geburt leugnen. In den Klementinischen Homilien findet sich eine interessante Polemik gegen das Dogma von der Gottheit Christi und ein Versuch, zwischen den Begriffen Gottessohn und Gott eine Grenze zu ziehen (Hom. XVI. 15f. s. o. S. 305). Aber das alles trifft nicht die Anfänge und das Fundament der christlichen Bewegung. Und die Frage, ob und wie weit das genuine (resp. auch das gnostisch bestimmte) Judenchristentum sich auf den Boden des Kyrioskultus der hellenistischen Gemeinden gestellt haben, muß aus Mangel an allen genaueren Quellen unbeantwortet bleiben[1]).

Innerhalb der Großkirche aber haben wir hier eine Einheitlichkeit und Kontinuität der Entwicklung sondergleichen. Die theologischen Differenzen, die man hier zu finden gemeint hat, und die in der Tat auch vorhanden sind, sind von einer außerordentlich geringen Tragweite. Ob die einen mehr „adoptianisch" in ihrer Christologie dachten und die andern eine mehr „pneumatische" Christologie vortrugen, ist, wenn sich diese Scheidung überhaupt strikte durchführen läßt, von ganz geringem Belang, da doch für beide Richtungen Jesus der im Kultus verehrte Kyrios war. Ob man die gegenwärtige Würdestellung des Kyrios (Theos) auf seiner uranfänglichen präexistenten Wesenheit beruhend dachte, oder ob man annahm, daß ein Mensch (durch die Einsenkung einer übernatürlichen Wesenheit) zu gottgleicher Würde erhoben sei, für die Praxis und den Kultus kam das schließlich auf eins hinaus. Die beiden Vorstellungen lagen gleicherweise innerhalb der Vorstellungsmöglichkeiten für die hellenistische Welt, in der das Christentum sich bewegte. Wir werden später die Gründe zu erwägen haben, wie es gekommen sei, daß die erstere Auffassung über die letztere auf der ganzen Linie gesiegt hat. Aber zum Wesentlichen und zum Kern der Entwickelung gehört das alles zunächst nicht.

---

[1]) Man beachte, daß die Grenzübergänge hier fließende sind. Heilungen im Namen Jesu und eine Taufe im Namen Jesu (?) wird auch das Judenchristentum von frühester Zeit an gehabt haben. Aber von da bis zu der Einführung des Kyrioskultus in das Zentrum der Frömmigkeit ist immer noch ein langer Weg. — In der judenchristlich-gnostischen Grundschrift der Pseudoklementinen ist der eigentliche Titel für den Christus der wahre Prophet nicht der κύριος, obwohl hier natürlich die übliche Terminologie in den uns erhaltenen Quellen an vielen Stellen eingedrungen ist. Im Hebräer-Evangelium ist die Benennung ὁ κύριος an mehreren Stellen eigedrungen (dagegen nicht in den Fragmenten des Ebioniten-Evangeliums bei Epiphanius, aber hier ist das zur Beobachtung stehende Material sehr schmal).

1. Dennoch muß an dieser Stelle ein kurzer Überblick über die christologischen Reflexionen, welche in diesem Zeitalter die eigentliche und folgenschwere praktische Grundlegung christlicher Frömmigkeit begleiten und umspülen, gegeben werden. Auf zwei Linien werden sich von vornherein derartige Reflexionen bewegen; es wird sich einmal die Frage erheben, wie sich die Größe des im Kultus verehrten Kyrios zu dem einen Gott und Vater verhalte. Es ist charakteristisch für das nachapostolische Zeitalter, daß sich die eigentliche Reflexion an diesem Punkte noch kaum zu regen begonnen hat. Man läßt eben beide Größen ruhig neben einander stehen; auf der Linie etwa paulinisch-johanneischer Gedanken faßt man beinahe überall die beiden unter dem Bilde des Vaters und des Sohnes zusammen[1]). Man stellt somit auf der einen Seite Christus als den Sohn ganz eng in seinem Wesen und seiner Würde Gott zur Seite und sucht doch beide wieder voneinander als Vater und Sohn zu differenzieren. Freilich haben wir andrerseits bereits gesehen, wie schon im nachapostolischen Zeitalter die Begriffe Gott und Gottessohn wieder zusammenfließen. Für die breite Masse verschwanden hier wiederum die feinen Unterschiede und Abgrenzungen. Bekenntnisse eines naiven Modalismus, wie, daß der Sohn der sichtbar gewordene Vater sei, daß der unmeßbare und ungreifbare Vater im Sohn meßbar und greifbar geworden sei (s. o. S. 312), werden weithin Anklang gefunden haben. Daneben wird der noch einfachere und naivere Glaube, wie er sich z. T. in den apokryphen Apostellegenden, vor allem auch bei den Gnostikern, Marcion u. a. zeigt: der Glaube an den neuen Gott Christus, bei welchem dann der Glaube an Gott den Vater ganz und gar verdrängt und aufgesogen wird, sich jetzt bereits Bahn gebrochen haben. Aber das alles liegt noch friedlich nebeneinander, noch hat die eigentliche Reflexion mit ihrer zersetzenden und spaltenden Wirkung kaum begonnen[2]).

[1]) Übrigens hat der Titel υἱὸς θεοῦ nicht unbedingt geherrscht. Es ist doch bedeutsam, daß er in der Apg. nur ein einziges Mal (9_{20}) bei der Zusammenfassung der Predigt des Paulus begegnet. Er fehlt ferner in Jakobus, I. Pt., II. Pt., Jud.-Brief, in der Apokalypse (Ausnahme 2_{18}), im I. (!) und im II. Klemens (I. Klem. 36_4 ist Zitat aus dem Hebräerbrief). Bei Ignatius tritt der Titel schon wieder vor der Bezeichnung mit Gott zurück.

[2]) Aber die Logostheologen stießen auf die instinktive Abneigung dieses „naiven Modalismus“, der sich dann später im Kampf mit der Logostheologie zum reflektierten theologischen Modalismus gestaltete, wenn man überhaupt bei diesen resoluten Vertretern des Gemeindeglaubens von einer Theologie reden darf. Besonders charakteristisch ist hier Tertullians Zeugnis adv. Prax. 3.: Simplices quique, ne

2. Mehr schon hat die andere Frage die Gemüter und die Gedanken beschäftigt. In welchem Verhältnis steht die göttliche Wesenheit, welche man in dem Kyrios Jesus als gegenwärtig verehrt, zu der irdischen Erscheinung Jesu von Nazareth?

Eines stand dem nachapostolischen Christentum, namentlich je schärfer es sich von der gnostischen Bewegung abzusondern begann, bereits mit dogmatischer Sicherheit fest: daß das göttliche Wesen des Christus nicht auf Erden als Scheinwesen (als Engel oder Phantasma), sondern in greifbarer und menschlicher Realität erschienen sei.

Das drückte man, so gut man konnte mit der Formel aus, daß Christus im Fleisch erschienen sei. Die johanneischen Schriften sind mit dieser Formulierung vorangegangen. Es heißt „das Wort ward Fleisch" [1]). Und jeder wahre Christ muß bekennen, daß Christus im Fleisch gekommen sei [2]). Diese Frontstellung gegen den Doketismus nimmt Ignatius energisch auf. Zwei von seinen Briefen, der an die Trallianer und der an die Smyrnaeer, sind ganz wesentlich gegen diese Irrlehren gerichtet. Aber auch sonst durchzieht diese Polemik seine Briefe. Die beiden charakteristischen Bekenntnisse, Trall. 9 und Smyrn. 1, haben durch diesen Kampf ihr Gepräge erhalten. Und gebraucht Ignatius hier gern die Formel ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἐσταυρώθη, ἀπέθανεν [3]), so begegnen wir an anderen Stellen der charakteristischen Betonung der σάρξ Jesu. Im Bekenntnis des Epheserbriefes (7) heißt es εἷς ἰατρὸς σαρκικός τε καὶ πνευματικός, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός. Man soll Jesus als den σαρκοφόρος bekennen (Smyrn. 5_2). Gern redet er von einer ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ der Christen mit ihrem Herrn (Magn. 13). Das Bekenntnis der Johannesbriefe hat Polykarp verbunden mit einem

---

dixerim inprudentes et idiotae, quae major pars semper credentium est, ... non intelligentes unicum quidem (sc. deum) sed cum sua οἰκονομία esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν . . . . itaque duos et tres iam jactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam, inquiunt, tenemus. (Das Pochen auf den Monotheismus ist bereits reflektiert und theologisch. Der Monotheismus war nicht das ursprünglich treibende Interesse, sondern der Glaube an den neuen Gott.) — Sehr charakteristisch in diesem Sinn Noet (bei Hippolyt g. Noet 1 f.): τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν (δοξάζω fast = ἀποθεοῦν) . . . . Χριστὸς ἦν θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς αὐτὸς ὢν πατήρ.

[1]) Jo. 1_{14}. Antidoketisch ist es auch, wenn Joh. in der Leidensgeschichte betont, daß Jesus sein Kreuz selbst (nicht Simon v. Kyrene) getragen habe 19_{17} (gegen die bekannten gnostischen Spekulationen von der Kreuzigung Simons).

[2]) I. Jo. 4_{2-3} II. 7. [3]) Vgl. πάθος ἀληθινόν Eph. Prooem.

Bekenntnis zum μαρτύριον σταυροῦ (Realität des Kreuzesleidens; Phil 7_1)[1]. Der Verfasser des Barnabasbriefes betont zu immer wiederholten Malen das Erscheinen Jesu im Fleisch[2]. Wenn er allerdings die Meinung ausspricht, daß Christus im Fleisch habe erscheinen müssen, um seine den Menschen sonst unerträgliche Gottheit zu verhüllen, so grenzt das wiederum nahe an Doketismus (5_{10})[3]. Kurz faßt der Homilet der zweiten Klemensschrift das Bekenntnis zusammen ὁ Χριστὸς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ (9_5)[4]. Eine ganz eigentümliche Christologie trägt der Verfasser oder ein Überarbeiter des Hirten des Hermas[5]) vor. In künstlicher Ausdeutung des Gleichnisses von dem getreuen Knecht und seinem Sohn deutet er den im Gleichnis neben dem Knecht genannten (eingetragenen) Sohn auf den heiligen Geist, den Knecht auf die σάρξ, den Fleischesleib, den er getragen hat. Hier ist also etwa eine Christologie vorausgesetzt, wie sie im II. Klemens vorgetragen wird. Die Pointe der Deutung ist die Betonung der engen Verbundenheit der σάρξ Jesu mit seiner pneumatischen Wesenheit. Die σάρξ soll Miterbe seiner Herrlichkeit auch nach der Auferstehung sein, so soll auch das Fleisch der Christen an der Auferstehung teilnehmen, und daher sollen sie es rein und unbefleckt bewahren (vgl. II. Kl. 14_5).

Mit dieser energischen Betonung des Fleisches Christi entfernt man sich allmählich immer weiter von der Auffassung des Paulus. Nach ihm ist Christus freilich ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (den Ausdruck hat niemand, soweit ich sehe, von Paulus übernommen) erschienen. Aber was hier vor sich ging, war nach Paulus gleichsam eine widernatürliche Verbindung, aus welcher der Tod den Christus selbst und uns nach ihm befreit hat (s. o. S. 162f.). Nun aber wird die σάρξ in ganz andrer Weise

---

[1]) Er spricht in diesem Zusammenhang (Leugnung der leiblichen Auferstehung) von einem μεθοδεύειν τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας.

[2]) $5_{1.6}$ $6_{7.9}$ 7_5 12_{10} (der Leib σκεῦος τοῦ πνεύματος 7_3).

[3]) Weitere Spuren eines naiven Doketismus bei Harnack, D.-Gesch.[4] 215_2.

[4]) Umgekehrt ist das Bekenntnis I. Tim. 3_{16} (vgl. auch I. Pt. 3_{18}) orientiert, ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. Der Vergleich ist lehrreich. Er zeigt, wie der Akzent allmählich von der Postexistenz auf die Präexistenz verlegt wurde. Ähnliche Auffassung von dem Verhältnis des Geistes und Fleisches in Christus in den Paulusakten (Briefwechsel mit den Korinthern 3_{14}). Hier verbunden mit dem Dogma von der wunderbaren Geburt.

[5]) Ich fasse hier nur die überaus künstliche Deutung Similit. V 6_4-7_1. (vgl. auch 7_{1b}—$_4$) ins Auge, für deren Charakter als eines angeschobenen Nachtrages neuerdings auch J. v. Walter eingetreten ist. (Ztschr. f. neut. Wissensch. XIV. 2 S. 133ff.).

noch ein integrierender Wesensbestandteil des Jesus Christus und die Vereinigung von Fleisch und Geist ein großes, für den gegenwärtigen christlichen Glauben bedeutsames Mysterium. Damit hängt zusammen, daß man nunmehr nicht nur von der κοινωνία τοῦ σώματος im Abendmahl zu reden beginnt, sondern den Genuß der σάρξ Christi betont. Das Johannes-Evangelium ist auch hier vorangegangen (6_{53} ff.)[1]. Ignatius folgt und betont an zahlreichen Stellen den Genuß der σάρξ Jesu in der Eucharistie. Besonders klar werden die Zusammenhänge hier in der Polemik gegen die Doketen bei Ignatius Smyrn. 7_1: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. Χρ. Auch die Betonung der sarkischen Auferstehung sowohl Jesu wie der Gläubigen hängt damit zusammen[2]. Immer weiter und weiter entfernte man sich in allen diesen Auffassungen von dem kühnen Spiritualismus des Paulus.

3. Wenn aber die wahrhaftige und reale leiblich-menschliche Wirklichkeit Jesu feststand, wie hat man sich dann weiter die Vereinigung des höheren göttlichen und des niederen sarkischen Elementes (dessen was Paulus den υἱὸς θεοῦ κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα nannte) zu denken? Hier treffen wir auf die Gegensätze, die man etwa mit den Termini „adoptianische und pneumatische Christologie" zusammzufassen pflegt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, wie wenig, praktisch angesehen, diesen theoretischen Differenzen eine wesentliche Bedeutung zukam. Es muß noch hinzugefügt werden, daß die Gegensätze hier gar nicht so klar und so greifbar sind, wie sie im ersten Augenblick erscheinen. Man wird doch z. B. Paulus sicher als Vertreter einer pneumatischen Christologie gelten lassen, und doch redet er in der programmatischen Stelle Phil. 2 von einem ὑπερυψοῦν, das Gott dem Christus hat zu Teil werden lassen, spricht von der Einsetzung eines Sohnes Gottes in Macht (Röm. 1_4), kennt also doch schließlich wieder eine mit der Erhöhung sich vollziehende υἱοθεσία des Christus. Sicher hat für ihn also der vorweltliche Jesus (den er sich ganz unbestimmt ἐν μορφῇ θεοῦ nach Analogie eines Engelwesens (?) denkt) nicht dieselbe Würde- und Machtstellung wie der postexistente. So wäre um-

[1]) Dahin gehört auch Jo. 19_{34}, im Vergleich mit I. Jo. 5_{6-8}.

[2]) Jo. 20_{20} u. 20_{24-29}, Lk. 24_{39-43} liegen auf derselben Linie, wie Ignatius ad Smyrn. 3 (7_1), nur daß an letzterer Stelle alles doppelt und dreifach unterstrichen ist. Vgl. auch die eben besprochene Überarbeitung von Hermas Similit. V. Betonung der sarkischen Auferstehung: I. Klem. 23–28. II. Klem. 8_4 f. 9_1 14_5. Barn. 5_6.

gelehrt selbst da, wo man etwa von der Auferstehung Jesu als seiner Einsetzung zum Sohne Gottes oder von der Geburt des Sohnes Gottes in der Taufe spricht, die Annahme einer präexistenten Wesenheit Jesu nicht schlechthin ausgeschlossen. Für uns scheinbar ganz differente Vorstellungen haben hier, wie es scheint, friedlich nebeneinander gelegen.

Will man aber überall da schon von pneumatischer Christologie reden, wo der Gedanke der Präexistenz festgehalten ist, so wird man urteilen dürfen, daß die erstere Auffassung die unbedingte Herrschaft von Anfang an gehabt und behalten hat. Das war ja kaum anders möglich. Denn wenn es richtig ist, daß schon das christologische Dogma der Urgemeinde sich in dem Titel Menschensohn zusammenfaßte, und daß man hier mit dem Titel die damit zusammenhängende jüdische Messianologie einfach übernahm, so wäre damit der Präexistenzgedanke von frühester Zeit her gegeben und läge in diesem Punkte in der johanneisch-paulinischen Theologie gar keine Neuerung vor. So hat denn der Mythos von einem himmlischen Geistwesen, das sich in diese Welt der Niedrigkeit eingesenkt und aus ihr sich mächtig, lebendig und kräftig wieder erhoben hat, von Anfang im Christentum geherrscht.

Man wird demgegenüber nur von „adoptianischen“ Neben- und Unterströmungen reden dürfen. Wenn Lukas den Petrus in seiner ersten Rede noch mit dem Gedanken schließen läßt, daß Gott diesen Jesus zum Herrn[1]) und Christus gemacht hat (2_{36}), so wird man gut tun sich zu erinnern, daß auch Paulus von einem ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει redet. Wenn Lukas und der Verfasser des Hebräerbriefs das Psalmwort 2_{7} auf den Auferstehungsakt beziehen, diesen also als die Adoption Jesu zum Gottessohn auffassen (Apg. 13_{33} Hebr. 1_{5}), so wird man deshalb zum mindesten dem Hebräerbrief (aber auch kaum Lukas) eine pneumatische Christologie nicht abstreiten dürfen; die Gedanken liegen noch ungeklärt nebeneinander.

Das größte Gewicht wird man in diesem Zusammenhang auf den altchristlichen Taufbericht und auf die bedeutsame Rolle, welche dieser in der Überlieferung der ältesten Christenheit gespielt hat, legen dürfen. Es ist oben (S. 57) bereits ausgesprochen, daß der Taufbericht unserer ältesten evangelischen Überlieferung, wie sie im Markus-Evangelium vorliegt, bereits durch und durch legendarisch und in seiner Entgegensetzung der christlichen Geistestaufe und der johanneischen Wassertaufe, sowie in seinem künstlichen Weissagungs-

---

[1]) Der Ausdruck „κύριον“ καὶ Χριστόν beweist, daß „Lukas“ hier seine Theologie, nicht die der Urgemeinde vorträgt.

beweis für die Gestalt des Vorläufers von dogmatischer Tendenz bestimmt sei. Hier muß die Frage erhoben werden, ob nicht diese dogmatische Tendenz noch weiter und tiefer greift. Was hat denn der Evangelist (resp. die Tradition, der er folgt) damit sagen wollen, wenn er diesen Taufbericht an die Spitze seines Evangeliums gestellt hat? Sicher hat er uns nicht über die Entstehung und Entwickelung des messianischen Bewußtseins und einen inneren Vorgang im Geistesleben Jesu aufklären wollen, wie das moderne Ausleger noch immer in diesen ganz naiv dogmatischen Bericht hineinlesen möchten. Der Evangelist oder sein Vorgänger hat sich und seinen Lesern hier vielmehr die Frage beantworten wollen, wie das göttliche Element, das nach ihm nicht erst seit der Auferstehung, sondern schon zu Jesu Lebzeiten in ihm wirksam war, sich mit der menschlichen Erscheinung Jesu von Nazareth verband. Er steht auf dem Boden des paulinischen: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Für Paulus ist dieser Satz ganz wesentlich und fast allein an der Wirklichkeit des erhöhten Herrn orientiert, daneben spielt in seine Theologie der abstrakte Präexistenzgedanke hinein (der übrigens auch für Mark. keineswegs ausgeschlossen ist). Der Evangelist aber zieht in jene paulinische Gleichung die gesamte irdische Wirksamkeit Jesu ausdrücklich hinein und stellt die dogmatische Theorie von der vollen Einigung des Geistes mit Jesus an den Anfang der evangelischen Erzählung. Noch deutlicher als der Markusbericht wird diese Anschauung durch eine Reihe von Traditionsvarianten zur Taufüberlieferung zum Ausdruck gebracht. Ich erinnere an die Taufstimme, die uns in einem Nebenzweig der Überlieferung des Lukas erhalten ist[1], mit der deutlichen Charakterisierung des Taufvorganges als einer Adoption: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt.“ Besonders charakteristisch ist hier der Bericht des Hebräer-Evangeliums: descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus, primogenitus, qui regnas in sempiternum[2].

[1]) D. vet. lat. Justin, vgl. das Ebioniten-Evangelium Epiphanius H. 30,13. Daß diese Überlieferung sekundär ist, wird wohl schon dadurch bewiesen, daß das Psalmwort noch in der älteren Tradition auf die Auferstehung Jesu bezogen wird (s. o. S. 324).

[2]) Hieronymus in Js. comment. IV. (zu 11₂). Ob das sogenannte Hebräer-Evangelium die Geburtsgeschichte bereits gekannt habe, wage ich nicht zu entscheiden. Hier ist durch die neuesten Untersuchungen von Schmidtke, judenchristl. Evang. 1911 und H. Waitz, d. Evang. d. 12 Apostel, Ztschr. f. neut. Wissensch.

Bedeutsam ist es endlich, daß das sogenannte Ebioniten-Evangelium, das sich im übrigen nach den Berichten der Kirchenväter eng an das Matthaeus-Evangelium angelehnt haben wird, nach der ausdrücklichen Aussage des Epiphanius (H. 30_{13-14}) mit der Perikope vom Täufer und der Taufe begann und besonders ausführlich bei der Erzählung von der Taufe Jesu verweilte.

Stehen wir mit diesen Überlieferungen schon wieder auf judenchristlichem Boden, so läßt sich doch andererseits nachweisen, daß die Auffassung der Taufe als eines Vorganges von fundamentaler Bedeutung für die Person Jesu lange Zeit lebendig geblieben ist. Besonders charakteristisch sind in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzungen Justins mit Tryphon im Dialog K. 87f. Auf den Einwand des Juden, daß sich die Annahme, daß der Christos θεὸς προυπάρχων σαρκοποιηθεὶς sei, nicht mit der Vorstellung seiner Erfüllung mit dem Geist vertrage, antwortet Justin: νουνεχέστατα μὲν καὶ συνετώτατα ἠρώτησας (314 C). Er erkennt also hier ein ernstliches Problem an, das offenbar auch die christlichen Kreise beschäftigt, und bemüht sich nun in längeren Auseinandersetzungen, diese Aporie zu lösen. Nach ihm bedeutet das Herabkommen (Ruhen) der göttlichen Geisteskräfte auf Jesus die Tatsache, daß mit ihm die Prophetenkräfte des alten Testaments in ihrer Wirksamkeit aufgehört haben. Die Taufvorgänge und die Taufstimme bedeuten nicht, daß Jesus zum Messias geworden, sondern daß er als solcher bekannt geworden sei: τότε γένεσιν αὐτοῦ γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ μέλλει γίνεσθαι (316 D)[1]. Die hier von Justin bekämpfte und damit vorausgesetzte Anschauung von der Bedeutung des Taufvorganges läßt sich auch sonst noch belegen. Noch in einer Reihe späterer Zeugnisse erscheint die Taufe als der Moment der Wiedergeburt Jesu selbst[2]. Damit hängt es weiter zusammen, daß in dem ältesten uns erreichbaren formulierten

---

XIII 1912 S. 338–348, XIV 1913 S. 38–64, 117–132, alles in Fluß geraten. Doch erscheint es mir sehr wahrscheinlich, daß die Fragmente 1 und 2 bei Preuschen Antilegomena S. 4 nicht zum Hebräer-Evangelium gehören.

[1]) Auch bei Klemens, Ekl. prophet. 7. liegt ein Versuch vor, die Annahme einer Bedeutung der Taufe Jesu für seine eigene Person zu beseitigen: καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο μὴ χρῄζων αὐτός, ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἁγιάσῃ (vgl. Euchologion d. Serapion 19; Funk, Didasc. et Constit. apost. II. 180). Derselbe Gedanke übrigens bereits bei Ignat. Eph. 18_2: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.

[2]) Vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu 279_1.

christologischen Kerygma[1]) die Erwähnung der Taufe Jesu als ein fester Bestandteil begegnet, um dann erst später zu verschwinden. Auf das sowohl in gnostischen wie in kirchlichen Kreisen nachweisbare Theologumenon, daß mit der Taufe und auf Grund der Taufe erst die Wundertätigkeit Jesu begonnen habe, wurde bereits oben (S. 258) hingewiesen. Das stärkste Zeugnis für die Rolle, welche die Taufe Jesu in der altchristlichen Reflexion über die Person Jesu gespielt hat, bietet uns aber die Gnosis. Es ist bereits nachgewiesen, wie weit verbreitet das Theologumenon von dem Herabkommen einer höheren Wesenheit (des Christus) auf Jesus bei der Taufe in gnostischen Kreisen war, und wie die Gnostiker diesen Gedanken benutzt haben, um ihre ganz und gar mythologische Gestalt des Erlösers mit Jesus von Nazareth zusammenzubringen und so mit der kirchlichen Christologie ihren Kompromiß zu schließen (s. o. S. 257). Das setzt aber voraus, daß, als die Tauftheorie der Gnostiker geschaffen wurde, die entsprechende Betrachtung von einer fundamentalen Bedeutung der Taufe in kirchlichen Kreisen weithin anerkannt war.

Wenn nun weiter im Zusammenhang damit in gnostischen Kreisen (s. o. S. 257) der Tauftag Jesu als ein hohes Fest durch eine pannychische Feier[2]) gefeiert wurde, und wenn andrerseits namentlich in den Kirchen des Orients bis tief in das vierte Jahrhundert hinein und noch darüber hinaus als das eigentliche Geburtsfest Jesu der Tauftag, das Fest der Epiphanie (6. Januar) galt, so wird sich daraus schließen lassen, daß schon im zweiten Jahrhundert die Gnostiker mit ihrer Feier des Tauffestes nicht allein gestanden haben, sondern daß hier eine alte über die gnostischen Kreise hinübergreifende kultische Tradition vorliegt. — So zeugt denn auch der altchristliche Kultus für die Bedeutung, welche in der ältesten Auffassung der Taufe Jesu zugekommen ist; Taufe und Epiphanie waren für die alten Christen in weiten Kreisen identisch.

Aber es muß noch einmal betont werden, das alles ist Unterströmung innerhalb der kirchlichen Christologie geblieben. Die „pneumatische" Christologie blieb in absoluter Vorherrschaft; die hier vorliegenden Differenzen und Schwierigkeiten wurden weithin gar nicht empfunden. Von einer ausgeführten und durchdachten „adoptianischen" Christologie ist in diesem Zeitalter nicht eine einzige Spur zu finden[3]).

---

1) Ignatius Eph. 18_2. Smyrn. 1_1.

2) Klemens Stromat. I 21 146 ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες ἐν ἀναγνώσεσι.

3) Es ist charakteristisch, daß Harnack, der auf diese Christologie einen so starken Akzent legt, doch zugestehen muß, daß sie vollständig nur in einem Werk

Die wirklichen Adoptianer, die zu Beginn des dritten Jahrhunderts auftreten, sind einzelne „Theologen" gewesen, die sich auf kurze Zeit einen gewissen Anhang zu erwerben wußten, aber deren rationale, auf Schriftstudium und quellenvergleichender Arbeit ruhende Bedenken machtlos an dem ehernen Gang in der Entwickelung der Dinge zerschellen mußten. Das gilt sowohl von den Alogern[1]) wie von den römischen Adoptianern. Wenn letztere sich (nach Euseb. h. E. V. 28_6) für ihre Anschauung auf die Tradition beriefen, die erst seit Victors Zeit abgeändert sein soll, so beweist dies Urteil nur, daß theologische Richtungen immer Mittel und Wege finden, die Tradition als auf ihrer Seite be-

---

enthalten sei, nämlich im Hirten des Hermas. Aber die Ausführungen des Hirten sind für eine Geschichte der Christologie kaum brauchbar. In dem bereits oben S. 322 besprochenen Zusatz V. 6_4-7_1 liegt überhaupt keine adoptianische, sondern eine ausgesprochen pneumatische Christologie vor (die σάρξ Jesu der δοῦλος seines πνεῦμα). Dann findet sich in der ganzen Deutung des Gleichnisses die Unterscheidung zwischen δοῦλος und υἱός überhaupt nicht mehr, abgesehen von dem auch textkritisch kaum haltbaren Satz: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν (V. 5_2 nur in L[1] erhalten). Sonst wird eben der δοῦλος des Gleichnisses einfach auf den υἱός gedeutet. Somit wird auch in dem ursprünglichen Gleichnis der Sohn Gottes keinen Platz gehabt haben. Vielleicht ist sogar die ganze Episode von den Freunden und Beratern Gottes (nebst der Erwähnung des Sohnes und Erben) V. 2_6-_8 11b von derselben Hand eingeschoben, welche die gekünstelte Deutung V. 6_4-7_1 hinzufügte. Die Einfügung der Deutung der „Freunde" auf Engel in der ersten Hälfte der Auslegung des Gleichnisses hätte dann die Dublette veranlaßt, daß die Engel einmal als die χάρακες, einmal als die φίλοι, erscheinen V. 5_3 (vgl. Grosse-Brauckmann, de compos. Past. Hermae, Dissert. Götting. 1910 S. 48 ff.). Ursprünglich standen im Gleichnis nur zwei handelnde Personen: Gott und der Knecht, und der Knecht ist erst in der zweiten Auslegung V. 4 f. auf Jesus (den Sohn) gedeutet. Zu alledem hat ein Bearbeiter die künstlichen Reflexionen über das Verhältnis von πνεῦμα und σάρξ Jesu eingebracht. Der „Adoptianismus" des Hermas aber hängt an der einen textlich unsicheren Glosse: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν. Dieser Satz ist freilich auch Simil. IX. 1_1 wiederholt. Aber dieser Vers stellt eine künstliche Naht dar, durch welche Simil. IX. (Dublette zu Visio III.) nachträglich mit dem ganzen verbunden ist. Außer in Similiudo V. findet sich der Terminus υἱός überhaupt nur noch Vis. II. 2_6 Simil. VIII. 3_2 (Glosse!) 11_1 und (passim) Simil. IX.

[1]) Vgl. über sie Epiphanius 51,18 τῶν νομιζόντων ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι [καὶ υἱὸν θεοῦ?] καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν. Ich stelle diese theologischen Adoptianer in diesen Zusammenhang, trotzdem sie die wunderbare Geburt anerkannten. Denn sie sind in ihren Gedankengängen noch wesentlich an dem Taufvorgang und seiner dogmatischen Deutung orientiert. Harnack, D. Gesch.[4] 709 f.

findlich zu erweisen. Das alles hat für den großen Gang der Entwickelung kaum eine Bedeutung. Im übrigen hat, soweit wir sehen, keiner jener Theologen die Axt an die Wurzel gelegt und eine wirkliche Revision der kultischen Verehrung Christi gefordert, sie haben sich alle darauf beschränkt, gar zu irrationale Erscheinungen, vor allem die völlige Vergottung[1]) Christi, an einer Entwickelung zu bekämpfen, deren Wurzeln viel tiefer lagen, und die so durch die Bekämpfung gar nicht erreicht wurde.

Jene Anschauung von der Bedeutung der Taufe Christi, als der Geburtsstunde des Gottessohnes, ist von Anfang an streng genommen ein Fremdkörper in der Entwickelung geblieben. Schon Johannes weiß mit der Taufe Jesu nichts mehr anzufangen und gestaltet sie zu einer Offenbarung an Johannes den Täufer über den von Beginn her eingeborenen Gottessohn um. Justin steht mit einiger Verlegenheit vor diesem Rudiment einer älteren Spekulation. Sie scheint aber erst verschwunden oder ganz in den Hintergrund gedrängt zu sein, als die Gnostiker sie zu dem Mythos von dem auf Jesus bei der Taufe heruntersteigenden Christus ausbauten[2]).

4. So taucht denn nunmehr eine neue Auffassung von dem ins Fleisch-Kommen des Gottessohnes auf, die sich besser mit der von Anfang an herrschenden, supranatural metaphysisch gerichteten Christologie zu verbinden imstande war. Der Begriff Sohn Gottes erhält ein naturhaftes, vergröbertes, dem einfachen Verstande — namentlich auf dem Boden hellenistischer Mythologie — naheliegendes Verständnis. Es entsteht das Dogma von der wunderbaren Geburt. Es ist verhältnismäßig recht jungen Ursprungs. Weder dem ältesten Evangelisten, Markus, noch

---

[1]) Auch an diesem Punkt zeigen sich noch charakteristische Schwankungen: Hippolyt Philos. VII. 35: θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.

[2]) Könnte nicht auch die Legende von der Verklärung aus einer derartigen dogmatischen Tendenz wie der Taufbericht anfänglich hervorgegangen sein? Daß sie gewissermaßen eine Dublette zu letzterem ist, ist lange erkannt. — Wir hätten hier dann vielleicht den ersten (und älteren) Versuch einer Zurückdatierung der Erhöhung Jesu zum Gottessohn in das irdische Leben Jesu. — Jedenfalls hat diese Legende eine Rolle in der christlichen Phantasie gespielt. Vgl. die Ausführungen II. Pt. 1_{16} ff., Exc. ex Theodoto c. 4—5 (vgl. hier die Deutung der Szene als einer Erfüllung von Mk. 9_1). Petrus-Akt K. 20. Joh.-Akt. 90. — Eine Parallele zur Verklärungsszene (aber in die Zeit nach dem Erdenleben Jesu verlegt) findet sich Pistis Sophia K. 5 ff., und hier bedeutet die Verklärung in der Tat Vergottung.

Paulus[1]), noch dem vierten Evangelium[2]) war es bekannt. Die Stammbäume Jesu in unsern beiden ersten Evangelien stehen damit in unheilbarem Widerspruch. Im neuen Testament sind Matthäus und Lukas mit ihren Geburtslegenden[3]) die einzigen Zeugen. Und in der Lukas-Erzählung hängt das Dogma an zwei Versen ($1_{34}-_{35}$), bei deren Herausnahme der Zusammenhang der Darstellung von einem groben Anstoß befreit würde. – Erst mit Ignatius beginnen die Zeugnisse reichlicher zu fließen. Ignatius kennt bereits ein christologisches Kerygma, in welchem die Geburt aus der Jungfrau eine feste Stelle hatte[4]). Nun heißt es: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν I. ὁ Χρ. ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπρέρματος μὲν Δαβίδ[4]) πνεύματος δὲ ἁγίου (Eph. 18_{2})[5]). Charakteristischer noch für das Verständnis des Dogmas ist das „καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ" (Eph. 7_{2}). Nun gewinnt auch der Terminus υἱός ἀνθρώπου (neben υἱὸς θεοῦ) einen neuen, seinem Ursprung ganz entfremdeten Sinn, wenn es heißt: τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ[6]). Diesem Aufkommen des Dogmas von der wunderbaren Geburt erst in den letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts entspricht die Tatsache, daß von den älteren Gnostikern[7]) eigentlich nur die valentinianischen Schulen und deren unmittelbare Vorläufer, die sogenannten Barbelognostiker, diese Anschauung akzeptiert und so gut es ging mit ihren Grundanschauungen zu der Lehre verbunden haben, daß der wunderbar bereitete Leib des Erlösers durch den Mutterleib der Maria wie durch einen Kanal hindurchgefahren

---

1) Rö. 1_{3} f., Gal. 4_{4}.

2) Entscheidend ist 1_{13} (der Abschreiber, der ὃς ἐγεννήθη korrigierte, sah das schon), bedeutsam aber auch 7_{26} ff.

3) Daß bei beiden die Legende von der wunderbaren Geburt in Widerspruch mit den Stammbäumen steht, bedarf des Beweises nicht. Neuerdings hat von Soden sogar den Wortlaut des syr. sin. zu Mt. 1_{16}, der den Widerspruch klar hervortreten läßt: Ἰωσὴφ δέ, ᾧ ἐμνηστεύθη παρθένος Μαριάμ, ἐγέννησεν Ἰησοῦν τόν λεγόμενον Χριστόν, in den Text aufgenommen.

4) Es ist bemerkenswert, daß sich die Betonung des ἐκ σπέρματος Δαβίδ zunächst neben der Jungfrauengeburt hält, vgl. Eph. 20_{2} Trall. 9 Smyrn. 1_{1}.

5) Vgl. Eph. 19_{1} Trall. 9 Smyrn. 1_{1} (υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον).

6) Vgl. Eph. 20_{2} u. d. Barnabas 12_{10} (ohne Beziehung zur wunderbaren Geburt) οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ. – Vgl. Tertullian, adv. Marc. III. 11 IV. 10.

7) Selbst die (Aloger und die) römischen Adoptianer, welche das Dogma von der wunderbaren Geburt akzeptierten, legen noch immer allen Akzent auf die Taufe Jesu s. o. S. 328 f.

sei[1]). — Daß endlich für Justin[2]) und die von ihm schon vorausgesetzte Bekenntnisformel die Geburt aus der Jungfrau zum eisernen Bestand gehört, bedarf weiter keines Beweises[3]).

Es ist deutlich, daß dieses Dogma sich nicht als irgendwie notwendige Folgerung aus der Präexistenzlehre, resp. aus der metaphysischen, paulinisch, johanneischen Christologie begreifen läßt. Die Motive seiner Aufnahme lassen sich kaum genauer feststellen. Die volkstümliche Phantasie wird hier in Anlehnung an den Begriff des Sohnes Gottes gearbeitet haben. Vielleicht mag zu der so überraschend schnellen Verbreitung in weiten Kreisen die Erwägung beigetragen haben, daß mit ihr der Auseinanderreißung des Christus und des Jesus durch den gnostischen Taufmythos am besten gewehrt wurde. Darin stellt sich die Lehre von der Jungfrauengeburt als eine Parallelbildung zur Lehre von der Taufe heraus, daß wiederum das Pneuma (Gottes) als der wirksame Faktor bei dieser gedacht wird (Mt. 1_{20} Lk. 1_{35}). Wie nach der Lehre von der Taufe Jesu sich das Pneuma auf ihn herabsenkt und den Sohn Gottes erzeugt, so empfängt nunmehr die Jungfrau Maria[4]) vom heiligen Geist. In dem allen wirkt das ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν des Paulus noch immer nach. Im übrigen stellt, wie gesagt, das Dogma eine volkstümliche Vergröberung der Idee des überweltlichen Gottessohnes dar, eine Vergröberung, die am besten deutlich wird, wenn wir uns das ignatianische καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ und die neue Gegenüberstellung Menschensohn — Gottessohn vergegenwärtigen. Man wird

[1]) Vielleicht ist aus diesem Grunde im römischen Taufsymbol das ἐκ . . . Μαρίας παρθένου fixiert, während vorher noch bei Justin (Hahn, Bibliothek d. Symbole³ §. 3) auch das διά gebräuchlich ist: (vgl. Harnack, Chronologie I. 531). Vgl. Petr.-Akt. 7: deus filium suum . . . . per virginem protulit. (Briefwechsel d. Paulus m. d. Korinth. 3_{14}: „Gott sandte den heiligen Geist in Maria in Galiläa . . . und sie empfing im Leibe den heiligen Geist").

[2]) Harnack bei Hahn, Bibliothek der Symbole³ § 3.

[3]) Es mag noch auf die merkwürdigen apokryphen Zitate, die (neben Jes. 7_{14}) Petr.-Akt. K. 24 erscheinen, hingewiesen werden. „In den letzten Zeiten wird ein Knabe vom heiligen Geist geboren werden; seine Mutter kennt keinen Mann, und es sagt auch keiner, daß er sein Vater ist." „Sie hat geboren und nicht geboren." „Wir haben weder ihre (?) Stimme gehört (Ascensio Jes. 11,13), noch ist eine Hebamme dazu gekommen." Das folgende Zitat ist bereits völlig gnostisch.

[4]) Vgl. oben die πνεῦμα-σάρξ-Spekulationen im II. Klem. und im Hirten des Hermas. — Vgl. Tertullian, adv. Marc. III. 16 spiritus creatoris, qui est Christus. — Später bei den Apologeten tritt der Logos an Stelle des Pneuma. Justin, Apol. I. 33. Tatian Or. 7. s. u. Kap. IX.

sich deshalb auch der Folgerung nicht entziehen können, daß auf diese Vulgärtheologie des jungen Christentums Einflüsse des umgebenden hellenistischen Milieus eingewirkt haben. Die Dinge liegen so klar, daß es keinen Zweck mehr hat, hier noch Parallelen zu häufen und alle Legenden von wunderbar geborenen Gottessöhnen herbeizutragen. Das ist ja auch längst geschehen und braucht nicht wiederholt zu werden[1]).

Es möge aber in diesem Zusammenhange wenigstens auf eine religionsgeschichtliche Parallele hingewiesen werden, die sowohl für die Überlieferung von der Taufe Jesu, als auch für die Aufnahme der Legende von der wunderbaren Geburt in Betracht kommt. Es ist bereits des öfteren von dem alten Tauffest der Christenheit am 6. (10.) Januar die Rede gewesen. Es läßt sich nun aber nachweisen, daß am 6. Januar das Fest der Epiphanie des Dionysos gefeiert wurde. Plinius berichtet unter Berufung auf den römischen Konsul Mucianus, daß am 5. Januar auf der Insel Andros[2]) im Tempel des Vater Liber alljährlich eine Quelle mit Weingeschmack fließe (Hist. Nat. II. 106,11). Der Bericht des Pausanias (VI. 26₁) bestätigt das: „Auch die Andrer sagen, daß ihnen jährlich bei dem Dionysosfest der Wein von selbst aus dem Heiligtum ströme". Wenn Plinius am andern Orte (XXXI. 13) davon spricht, daß zu Andros an je „sieben bestimmten Tagen dieses Gottes" aus dem Quell des Vater Liber Wein fließe, so werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten dürfen, daß hier von einem hebdomadischen Fest des Gottes die Rede ist, das am 5. Januar begann. Es wird weiter wahrscheinlich, daß das Fest mit einer Nachtfeier also erst am Abend des 5. Januar begann. Das scheint zunächst die parallele Kultüberlieferung von Elis zu bezeugen, die uns wiederum Pausanias (VI. 26₁) erhalten hat. Danach verehren die

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, Rel. Volksb. I. 17 1909. Für die Annahme, daß die Rezeption der wunderbaren Geburt durch die jüdische Messianologie vermittelt sei, haben wir bis jetzt keinen Anhalt in der Überlieferung. — Der Hinweis auf verschollene alttestamentliche Anklänge an solchen Mythos genügt nicht. Für die Beurteilung kommt es natürlich auf eins hinaus, ob die Herübernahme direkt oder auf dem Umwege eines vom Judentum rezipierten Mythos erfolgte.

[2]) Ähnliche Überlieferungen haben wir von der Insel Teos. Vgl. das Material bei Nilsson, Griech. Feste S. 291—293; de Jong, D. antike Mysterienwesen S. 168ff.; vgl. zum ganzen auch Arnold Meyer, Entstehung u. Entw. d. Weihnachtsfestes 1913², vor allem auch Usener, Weihnachtsfest 1911² und Cumont, Le Natalis Invicti Extr. des Comptes rendues des séances de l'Ac. des Insc. et belles lettres 1911 p. 292ff.

Bewohner von Elis vor allem den Gott Dionysos, und „sagen auch, der Gott besuche sie am Fest der Thyien“. An diesem Fest der Epiphanie des Gottes, dessen Datum leider nicht angegeben ist, werden zu Beginn drei Kessel in eine Kapelle des Gottes leer niedergelegt, und dann die Türen zur Kapelle versiegelt. Am andern Tage findet man dann die leeren Kessel mit Wein gefüllt. Das Fest der Epiphanie des Dionysos scheint also danach mit dem in der Nacht stattfindenden Wunder zu beginnen[1]).

Dazu gesellt sich nun weiter die Beobachtung, daß uns in der Tat in späterer synkretistischer Überlieferung das Fest der wunderbaren Geburt (Epiphanie) eines Gottes am 6. Januar begegnet, das mit einer Vigil (in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar) begann. Den interessanten Bericht hat uns Epiphanius Haer. 51$_{22}$ aufbewahrt. In Alexandrien im Koreion, einem großen Tempel der Kore, wird unter Gesängen und Flötenspiel an dem genannten Datum eine pannychische Feier veranstaltet und am andern Morgen nach dem Hahnenschrei trägt man ein mit goldenen Kreuzen versehenes, nackt auf einer Bahre thronendes Gottesbild in feierlicher Prozession siebenmal um den Tempel mit dem Ruf: „Zu dieser Stunde hat heute Kore (das heißt die Jungfrau) den Aion geboren.“ Wer dieser anonyme Gott-Aion ist, zeigt uns die parallele Kultüberlieferung der arabischen Hauptstadt Petra (und von Elusa in der Nähe von Gaza), die uns Epiphanius in demselben Zusammenhang überliefert. Dort feierte man am selben Tage das Geburtsfest des ebenfalls jungfräulich geborenen Gottes Dusares (dessen Name μονογενὴς (!) τοῦ Δεσπότου bedeuten soll[2]), als dessen jungfräuliche Mutter eine arabische Göttin mit verschieden überliefertem Namen[3])

[1]) Die hier sich bietenden Parallelen zum Wunder der Hochzeit von Kana sind bereits oben S. 75 besprochen.

[2]) Vgl. bereits die an diesen Namen anknüpfende Kombination bei Cheyne, Bible Problems 1904 S. 74.

[3]) Epiphanius Χααμοῦ, in der unten zu besprechenden Parallelüberlieferung des Kosmas v. Jerusalem Χαμαρᾶ, — ein Scholion zu dem Kosmas-Text χαβαρα. Johannes Damascenus de haeresibus I. 111 (Migne Patr. Gr. XCIV. 764) redet von einer Ἀφροδίτη, ἣν δὴ Χαβὰρ (Χαβέρ) τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασον γλώσσῃ, ὅπερ σημαίνει μεγάλη. (Khabir in der Tat = groß.) Wie Clemen (Christentum und Mysterienreligion S. 63) seine Behauptung, die Notiz des Epiphanius stamme nur aus einem sprachlichen Mißverständnis, wirklich beweisen will, sehe ich gegenüber der hier vorliegenden weitverzweigten Überlieferung nicht ein. Clemen scheint sich dabei wesentlich auf Wellhausens Ausführungen über Epiphan. H. 51$_{22}$, Skizzen und Vorarbeiten III. 46, zu stützen. Doch vgl. dagegen W. Robertson Smith, Relig. d. Semiten, übers. v. Stübe, S. 40.

Paulus[1]), noch dem vierten Evangelium[2]) war es bekannt. Die Stammbäume Jesu in unsern beiden ersten Evangelien stehen damit in unheilbarem Widerspruch. Im neuen Testament sind Matthäus und Lukas mit ihren Geburtslegenden[3]) die einzigen Zeugen. Und in der Lukas-Erzählung hängt das Dogma an zwei Versen (1_{34-35}), bei deren Herausnahme der Zusammenhang der Darstellung von einem groben Anstoß befreit würde. — Erst mit Ignatius beginnen die Zeugnisse reichlicher zu fließen. Ignatius kennt bereits ein christologisches Kerygma, in welchem die Geburt aus der Jungfrau eine feste Stelle hatte[4]). Nun heißt es: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν I. ὁ Χρ. ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπρέρματος μὲν Δαβίδ[4]) πνεύματος δὲ ἁγίου (Eph. 18_2)[5]). Charakteristischer noch für das Verständnis des Dogmas ist das „καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ" (Eph. 7_2). Nun gewinnt auch der Terminus υἱός ἀνθρώπου (neben υἱὸς θεοῦ) einen neuen, seinem Ursprung ganz entfremdeten Sinn, wenn es heißt: τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ[6]). Diesem Aufkommen des Dogmas von der wunderbaren Geburt erst in den letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts entspricht die Tatsache, daß von den älteren Gnostikern[7]) eigentlich nur die valentinianischen Schulen und deren unmittelbare Vorläufer, die sogenannten Barbelognostiker, diese Anschauung akzeptiert und so gut es ging mit ihren Grundanschauungen zu der Lehre verbunden haben, daß der wunderbar bereitete Leib des Erlösers durch den Mutterleib der Maria wie durch einen Kanal hindurchgefahren

---

[1]) Rö. 1_3f., Gal. 4_4.

[2]) Entscheidend ist 1_{13} (der Abschreiber, der ὃς ἐγεννήθη korrigierte, sah das schon), bedeutsam aber auch 7_{42}ff.

[3]) Daß bei beiden die Legende von der wunderbaren Geburt in Widerspruch mit den Stammbäumen steht, bedarf des Beweises nicht. Neuerdings hat von Soden sogar den Wortlaut des syr. sin. zu Mt. 1_{16}, der den Widerspruch klar hervortreten läßt: Ἰωσὴφ δέ, ᾧ ἐμνηστεύθη παρθένος Μαριάμ, ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, in den Text aufgenommen.

[4]) Es ist bemerkenswert, daß sich die Betonung des ἐκ σπέρματος Δαβίδ zunächst neben der Jungfrauengeburt hält, vgl. Eph. 20_2 Trall. 9 Smyrn. 1_1.

[5]) Vgl. Eph. 19_1 Trall. 9 Smyrn. 1_1 (υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον).

[6]) Vgl. Eph. 20_2 u. d. Barnabas 12_{10} (ohne Beziehung zur wunderbaren Geburt) οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ. — Vgl. Tertullian, adv. Marc. III. 11 IV. 10.

[7]) Selbst die (Aloger und die) römischen Adoptianer, welche das Dogma von der wunderbaren Geburt akzeptierten, legen noch immer allen Akzent auf die Taufe Jesu s. o. S. 328 f.

sei[1]). — Daß endlich für Justin[2]) und die von ihm schon vorausgesetzte Bekenntnisformel die Geburt aus der Jungfrau zum eisernen Bestand gehört, bedarf weiter keines Beweises[3]).

Es ist deutlich, daß dieses Dogma sich nicht als irgendwie notwendige Folgerung aus der Präexistenzlehre, resp. aus der metaphysischen, paulinisch, johanneischen Christologie begreifen läßt. Die Motive seiner Aufnahme lassen sich kaum genauer feststellen. Die volkstümliche Phantasie wird hier in Anlehnung an den Begriff des Sohnes Gottes gearbeitet haben. Vielleicht mag zu der so überraschend schnellen Verbreitung in weiten Kreisen die Erwägung beigetragen haben, daß mit ihr der Auseinanderreißung des Christus und des Jesus durch den gnostischen Taufmythos am besten gewehrt wurde. Darin stellt sich die Lehre von der Jungfrauengeburt als eine Parallelbildung zur Lehre von der Taufe heraus, daß wiederum das Pneuma (Gottes) als der wirksame Faktor bei dieser gedacht wird (Mt. 1_{20} Lk. 1_{35}). Wie nach der Lehre von der Taufe Jesu sich das Pneuma auf ihn herabsenkt und den Sohn Gottes erzeugt, so empfängt nunmehr die Jungfrau Maria[4]) vom heiligen Geist. In dem allen wirkt das ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν des Paulus noch immer nach. Im übrigen stellt, wie gesagt, das Dogma eine volkstümliche Vergröberung der Idee des überweltlichen Gottessohnes dar, eine Vergröberung, die am besten deutlich wird, wenn wir uns das ignatianische καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ und die neue Gegenüberstellung Menschensohn — Gottessohn vergegenwärtigen. Man wird

---

[1]) Vielleicht ist aus diesem Grunde im römischen Taufsymbol das ἐκ . . . Μαρίας παρθένου fixiert, während vorher noch bei Justin (Hahn, Bibliothek d. Symbole[3] §. 3) auch das διά gebräuchlich ist: (vgl. Harnack, Chronologie I. 531). Vgl. Petr.-Akt. 7: deus filium suum . . . . per virginem protulit. (Briefwechsel d. Paulus m. d. Korinth. 3_{14}: „Gott sandte den heiligen Geist in Maria in Galiläa . . . und sie empfing im Leibe den heiligen Geist").

[2]) Harnack bei Hahn, Bibliothek der Symbole[3] § 3.

[3]) Es mag noch auf die merkwürdigen apokryphen Zitate, die (neben Jes. 7_{14}) Petr.-Akt. K. 24 erscheinen, hingewiesen werden. „In den letzten Zeiten wird ein Knabe vom heiligen Geist geboren werden; seine Mutter kennt keinen Mann, und es sagt auch keiner, daß er sein Vater ist." „Sie hat geboren und nicht geboren." „Wir haben weder ihre (?) Stimme gehört (Ascensio Jes. 11,13), noch ist eine Hebamme dazu gekommen." Das folgende Zitat ist bereits völlig gnostisch.

[4]) Vgl. oben die πνεῦμα-σάρξ-Spekulationen im II. Klem. und im Hirten des Hermas. — Vgl. Tertullian, adv. Marc. III. 16 spiritus creatoris, qui est Christus. — Später bei den Apologeten tritt der Logos an Stelle des Pneuma. Justin, Apol. I. 33. Tatian Or. 7. s. u. Kap. IX.

sich deshalb auch der Folgerung nicht entziehen können, daß auf diese Vulgärtheologie des jungen Christentums Einflüsse des umgebenden hellenistischen Milieus eingewirkt haben. Die Dinge liegen so klar, daß es keinen Zweck mehr hat, hier noch Parallelen zu häufen und alle Legenden von wunderbar geborenen Gottessöhnen herbeizutragen. Das ist ja auch längst geschehen und braucht nicht wiederholt zu werden[1]).

Es möge aber in diesem Zusammenhange wenigstens auf eine religionsgeschichtliche Parallele hingewiesen werden, die sowohl für die Überlieferung von der Taufe Jesu, als auch für die Aufnahme der Legende von der wunderbaren Geburt in Betracht kommt. Es ist bereits des öfteren von dem alten Tauffest der Christenheit am 6. (10.) Januar die Rede gewesen. Es läßt sich nun aber nachweisen, daß am 6. Januar das Fest der Epiphanie des Dionysos gefeiert wurde. Plinius berichtet unter Berufung auf den römischen Konsul Mucianus, daß am 5. Januar auf der Insel Andros[2]) im Tempel des Vater Liber alljährlich eine Quelle mit Weingeschmack fließe (Hist. Nat. II. 106,11). Der Bericht des Pausanias (VI. 26,1) bestätigt das: „Auch die Andrer sagen, daß ihnen jährlich bei dem Dionysosfest der Wein von selbst aus dem Heiligtum ströme". Wenn Plinius am andern Orte (XXXI. 13) davon spricht, daß zu Andros an je „sieben bestimmten Tagen dieses Gottes" aus dem Quell des Vater Liber Wein fließe, so werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten dürfen, daß hier von einem hebdomadischen Fest des Gottes die Rede ist, das am 5. Januar begann. Es wird weiter wahrscheinlich, daß das Fest mit einer Nachtfeier also erst am Abend des 5. Januar begann. Das scheint zunächst die parallele Kultüberlieferung von Elis zu bezeugen, die uns wiederum Pausanias (VI. 26,1) erhalten hat. Danach verehren die

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, Rel. Volksb. I. 17 1909. Für die Annahme, daß die Rezeption der wunderbaren Geburt durch die jüdische Messianologie vermittelt sei, haben wir bis jetzt keinen Anhalt in der Überlieferung. — Der Hinweis auf verschollene alttestamentliche Anklänge an solchen Mythos genügt nicht. Für die Beurteilung kommt es natürlich auf eins hinaus, ob die Herübernahme direkt oder auf dem Umwege eines vom Judentum rezipierten Mythos erfolgte.

[2]) Ähnliche Überlieferungen haben wir von der Insel Teos. Vgl. das Material bei Nilsson, Griech. Feste S. 291—293; de Jong, D. antike Mysterienwesen S. 168ff.; vgl. zum ganzen auch Arnold Meyer, Entstehung u. Entw. d. Weihnachtsfestes 1913², vor allem auch Usener, Weihnachtsfest 1911² und Cumont, Le Natalis Invicti Extr. des Comptes rendues des séances de l'Ac. des Insc. et belles lettres 1911 p. 292ff.

Bewohner von Elis vor allem den Gott Dionysos, und „sagen auch, der Gott besuche sie am Fest der Thyien". An diesem Fest der Epiphanie des Gottes, dessen Datum leider nicht angegeben ist, werden zu Beginn drei Kessel in eine Kapelle des Gottes leer niedergelegt, und dann die Türen zur Kapelle versiegelt. Am andern Tage findet man dann die leeren Kessel mit Wein gefüllt. Das Fest der Epiphanie des Dionysos scheint also danach mit dem in der Nacht stattfindenden Wunder zu beginnen[1]).

Dazu gesellt sich nun weiter die Beobachtung, daß uns in der Tat in späterer synkretistischer Überlieferung das Fest der wunderbaren Geburt (Epiphanie) eines Gottes am 6. Januar begegnet, das mit einer Vigil (in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar) begann. Den interessanten Bericht hat uns Epiphanius Haer. 51₂₂ aufbewahrt. In Alexandrien im Koreion, einem großen Tempel der Kore, wird unter Gesängen und Flötenspiel an dem genannten Datum eine pannychische Feier veranstaltet und am andern Morgen nach dem Hahnenschrei trägt man ein mit goldenen Kreuzen versehenes, nackt auf einer Bahre thronendes Gottesbild in feierlicher Prozession siebenmal um den Tempel mit dem Ruf: „Zu dieser Stunde hat heute Kore (das heißt die Jungfrau) den Aion geboren." Wer dieser anonyme Gott-Aion ist, zeigt uns die parallele Kultüberlieferung der arabischen Hauptstadt Petra (und von Elusa in der Nähe von Gaza), die uns Epiphanius in demselben Zusammenhang überliefert. Dort feierte man am selben Tage das Geburtsfest des ebenfalls jungfräulich geborenen Gottes Dusares (dessen Name μονογενὴς (!) τοῦ Δεσπότου bedeuten soll[2]), als dessen jungfräuliche Mutter eine arabische Göttin mit verschieden überliefertem Namen[3])

---

[1]) Die hier sich bietenden Parallelen zum Wunder der Hochzeit von Kana sind bereits oben S. 75 besprochen.

[2]) Vgl. bereits die an diesen Namen anknüpfende Kombination bei Cheyne, Bible Problems 1904 S. 74.

[3]) Epiphanius Χααμοῦ, in der unten zu besprechenden Parallelüberlieferung des Kosmas v. Jerusalem Χαμαρᾶ, — ein Scholion zu dem Kosmas-Text χαβαρα. Johannes Damascenus de haeresibus I. 111 (Migne Patr. Gr. XCIV. 764) redet von einer Ἀφροδίτη, ἣν δὴ Χαβὰρ (Χαβέρ) τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασον γλώσσῃ, ὅπερ σημαίνει μεγάλη. (Khabir in der Tat = groß.) Wie Clemen (Christentum und Mysterienreligion S. 63) seine Behauptung, die Notiz des Epiphanius stamme nur aus einem sprachlichen Mißverständnis, wirklich beweisen will, sehe ich gegenüber der hier vorliegenden weitverzweigten Überlieferung nicht ein. Clemen scheint sich dabei wesentlich auf Wellhausens Ausführungen über Epiphan. H. 51₂₂, Skizzen und Vorarbeiten III. 46, zu stützen. Doch vgl. dagegen W. Robertson Smith, Relig. d. Semiten, übers. v. Stübe, S. 40.

genannt wird. Dusares aber ist nun derjenige Gott, der allgemein mit dem griechischen Dionysos identifiziert wird![1]. Und somit hätten wir nun das mit einer Pannychis beginnende Fest der Epiphanie (der wunderbaren Geburt) des Gottes Dionysos-Dusares am 5./6. Januar festgelegt. Freilich ist dabei noch zu überlegen, daß die eleusinische, orphische Kultüberlieferung den Mythos einer (jungfräulichen) Geburt oder Neugeburt des Dionysos eigentlich nicht kennt. (Denn der Mythos der Geburt des Dionysos aus der Semele, die nirgends als Göttin erscheint, kann hier kaum in Betracht kommen.) Aber dennoch können wir wenigstens in späterer Überlieferung auch diesen Zug innerhalb des in Betracht kommenden Milieus nachweisen. In der sogenannten Naassenerpredigt begegnet uns eine eigentümliche (wohl sekundäre) eleusinische Kultüberlieferung: Danach soll bei der Nachtfeier in Eleusis der Hierophant[2]) beim Fackelschein (ὑπὸ πολλῷ πυρί) geschrieen haben: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν [τουτέστι ἰσχυρὰ ἰσχυρόν]. Das ist eine genaue Parallele zur Kultfeier im Koreion in Alexandreia und in Petra-Elusa[3]). Es mögen sich hier übrigens zu der griechischen Kultüberlieferung orientalische Motive hinzugesellt haben. Darauf deutet noch eine weitere Überlieferung hin, die ebenfalls in überraschender Weise in diesen Zusammenhang einrückt. Kosmas von Jerusalem hat uns in seiner συναγωγὴ καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ θεῖος Γρηγόριος folgende außerordentlich wichtige Notiz überliefert[4]): ταύτην ἦγον ἐκπάλαι δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτὴν Ἕλληνες, καθ' ἣν ἐτελοῦντο κατὰ τὸ μεσονύκτιον ἐν ἀδύτοις τισὶν ὑπεισερχόμενοι, ὅθεν ἐξιόντες ἔκραζον: ἡ Παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς. Leider läßt es sich nicht sicher ausmachen, welche ἡμέρα der Verfasser im Auge hat[5]). Er mag be-

---

[1]) Zu dem Gotte Aion, den die Alexandriner im Koreion verehren, ist zu vergleichen Suidas (s. v. Heraiskos I 872 ed. Bernhard): τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος . . . ὃ Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ. — Osiris aber ist widerum Dionysos.

[2]) Hippolyt Refut. V. 8 p. 164_{66}.

[3]) Der Zug mag erst irrtümlich auf die alte Kultfeier von Eleusis übertragen sein. — Diese Kultüberlieferung liegt dann wieder in gnostisch-christlicher Überarbeitung vor, wenn es weiter unten in der Naassenerpredigt (S. 166_{24}) mit Beziehung auf Jes. 7_{14} heißt, daß die Jungfrau μακάριον Αἰῶνα Αἰώνων geboren habe.

[4]) Migne P. Gr. XXXVIII. p. 342 ff. Ich verdanke diese und die folgenden Notizen dem Aufsatz Cumonts, Le Natalis invicti (a. a. O.)

[5]) Unmittelbar vorher geht eine Anspielung auf jene merkwürdige Legende, die im Zusammenhang in der Ἐξήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων (Bratke, Ein Religionsgespräch am Hof der Sassaniden, Leipzig 1899) erhalten ist. Man

reits in dieser späten Zeit an das Geburtsfest Christi am 25. Dezember gedacht haben. Aber zugleich beruft er sich für seinen Bericht in unverkennbarer Weise auf die oben von uns besprochene Stelle des Epiphanius: ταύτην . . . τὴν ἑορτὴν καὶ Σαρρακηνοὺς ἄγειν τῇ παρ' αὐτῶν σεβομένῃ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ Χαμαρᾶ . . . . προσαγορεύουσι. — Da aber andrerseits das Kultwort bei Kosmas in charakteristischer Veränderung erscheint (αὔξει φῶς), so ist vielleicht anzunehmen, daß dem Kosmas zwei Kultüberlieferungen ineinander geflossen sind, die beide von der wunderbaren Geburt eines Gottes handeln und die auf verschiedene Daten fallen. Das αὔξει φῶς[1]) scheint dabei auf die wunderbare Geburt eines Sonnengottes hinzuweisen. Auch von hier aus dürfte sich weiter die Vermutung ergeben, daß die Idee der wunderbaren Geburt sich erst im Orient mit der Kultfeier des Dionysos-Dusares in späterer Zeit verbunden haben könnte.

Aber wie dem sein möge, so läßt sich nun die Vermutung nicht mehr ganz abweisen, daß die Feier des alten christlichen Festes der Epiphanie am 6. Januar aus einer Übertragung aus dem Kultus des Dionysos entstanden ist. Die Wahrscheinlichkeit steigert sich erheblich, wenn wir aus der lebendigen Schilderung der aquitanischen Pilgerin (Aetheria)[2]) hören, daß das spätere christliche Fest der Epiphanie (und zwar als Geburtsfest, nicht als Tauffest) bereits mit einer Vorfeier am Vortage des 6. Jan. begann. Man zog von Jerusalem nach Bethlehem, um dort die nächtliche Feier, besonders die Mitternachtsmesse in der Geburtshöhle[3]) abzuhalten und kehrte dann in feierlicher Prozession

beachte, daß hier zum Schluß nach dem Bericht von der wunderbaren Empfängnis der Quelle (Pege) und dem Sturz der Götterbilder Dionysos ohne das übliche Gefolge von Satyrn erscheint und den alten Göttern ihren Sturz verkündet. Sollte hier ebenfalls die Parallele Dionysos-Christos vorliegen? Auch hier handelt es sich übrigens um eine heilige Pannychis. — Über die αὐτὴ ἡ ἡμέρα ergibt sich leider aus dem Zusammenhang nichts.

[1]) Cumont weist zu dem αὔξει φῶς auf den Kalender des Astrologen Antiochus (Boll, griech. Kalender, I. Sitzungsb. Akad. Heidelb. 1910 S. 16) hin. Da ist zum 25. Dezember vermerkt: Ἡλίου γενέθλιον, αὔξει φῶς. — Dazu ist dann weiter das bezügliche Kultwort: χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς, das Firmicus Maternus, de error. profan. relig. XIXI, 1 überliefert hat, zu vergleichen. Dieterich, Mithrasliturgie S. 214 bezieht es auf Dionysos (vgl. dazu Wobbermin, Relig.-gesch. Studium 16ff.). — Auch hier rückt also die Gestalt des Dionysos in den Zusammenhang ein. — Übrigens scheint auch Klemens Alex. das Kultwort: χαῖρε φῶς zu kennen (Protrept. XI. [illegible], s. o. S. 210_4).

[2]) S. darüber Usener, Weihnachtsfest[2] S. 208ff.

[3]) Vgl. Hieronymus, epist. 58 ad Paulinam, Migne P. L. XXII. Sp. 581

nach Jerusalem zurück. Da haben wir die charakteristische Feier der Pannychis vom 5. zum 6. Januar! Und die Kultüberlieferung von Jerusalem ist deshalb so besonders wichtig, weil in Palästina, Syrien, Ägypten (vgl. die Parallelen in Alexandria, Petra, Elusa) jene Kultübertragung ihren Ursprung gehabt haben wird.

Nun aber hat das Epiphaniasfest in der Christenheit eine uralte Überlieferung für sich. Wir finden es, wie schon gesagt, bereits bei den Basilidianern[1]), also in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Damit wären wir nahe an die Entstehungszeit auch der Legende und des Dogmas von der wunderbaren Geburt herangekommen. Freilich kann gegen diese Kombination eingewandt werden, daß der 6. Januar zunächst als der Tauftag Jesu gegolten habe, und nicht als der Tag der wunderbaren Geburt. Aber die spätere kirchliche Tradition hat doch eben am 6. Januar auch die Geburt des Herrn gefeiert. Was aus dem Kult des Dionysos herübergenommen wurde, wird zuerst die Epiphanie am 6. Januar, die man auf die Taufe als die Geburtsstunde Jesu bezog, gewesen sein. Eine zweite Etappe war es dann, daß man aus demselben Kultmilieu den Gedanken der Geburt aus der Jungfrau übernahm.

Die Verehrung des Gottes Dionysos läßt sich rings um Palästina herum nachweisen. Von der Verehrung des Dionysos Dusares in Petra und Elusa ist bereits die Rede gewesen. In Caesarea, Damaskus, Skythopolis, in der Haurangegend ist sein Kult nachzuweisen. Die Gründung von Skythopolis[2]) wird mit der Legende des Dionysos zusammengebracht, ebenso diejenige von Damaskus und von Raphia[3]). Vielfach erscheint Dionysos auf den Münzen phönizischer Städte (Sidon, Berytus, Tyrus, Orthosia usw.)[4]). Die Anschauung, daß die Juden den Dionysos verehrten, scheint eine gewisse Verbreitung gehabt zu haben[5]).

über Tammuzkult in der Höhle von Bethlehem: et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur.

[1]) Das verschiedene Datum 10. und 14. Tybi, dem wir in der gnostischen Überlieferung begegnen, mag wohl dadurch entstanden sein, daß die Feier des Dionysosfestes eine hebdomadische war.

[2]) Plinius Hist. Nat. V. 18.74.

[3]) Vgl. das Material bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[4], für Caesarea (II 35), Damaskus (II 37 56), Skythopolis (II 38 56), Hauran (II 44), Raphia (II 55).

[4]) Vgl. Baudissin, Adonis u. Eschmun S. 231–241.

[5]) Vgl. Plutarch, Symposion V. 6 (Thema: τίς ὁ παρὰ Ἰουδαίοις θεός). — Von Tacitus wird die Anschauung als Unsinn abgetan, Hist. V. 5. — Lydus, de

So wird auch der Dionysoskult in erster Linie ein Rivale des palästinensisch-syrischen Urchristentums gewesen sein. Der Apologet Justin macht selbst auf teuflische Nachahmungen christlicher Glaubensmomente im Kult des Dionysos aufmerksam[1]). Des Dionysos Symbol ist der heilige Weinstock, und die mit diesem Symbol zusammenhängende Bildersprache (vgl. Didache 9f., Joh. 15[2])) hängt vielleicht mit dem Dionysoskult zusammen. Jedenfalls ist die Legende der Hochzeit von Kana, wie bereits hervorgehoben wurde, eine Übertragung einer dionysianischen Kultlegende auf Jesus.

Es wäre also nach alledem die Möglichkeit zu erwägen[3]), ob nicht gerade die Legende von der jungfräulichen Geburt des Dionysos-Dusares, des νέον φῶς, die nächste Veranlassung zur Ausbildung des Dogmas von der wunderbaren Geburt gegeben hat[4]).

---

mensibus IV. 53 (ebenfalls eine Abhandlung περὶ τοῦ παρ' Ἑβραίων τιμωμένου θεοῦ; allen Antworten vorauf steht die Identifikation mit Osiris und Dionysos). – In den Versen des Cornelius Labeo (wahrscheinlich aus dem 1. nachchristl. Jahrh.) bei Macrobius, Saturnal I. 18,19 wird „Jao" mit Hades Zeus Helios und Jakchos (so statt Jao zu lesen) identifizirt. (Jao, Gott der Juden nach Lydus l. c. IV. 51). – Vgl. Papyrus Parthey, Abh. d. Berl. Akad. 1866 S. 128 Z. 300.

1) Apol. I. 54, Dialog. 69.

2) Weinel, Neutestam. Theologie S. 516.

3) Robertson Smith (Relig. d. Semiten, übers. von R. Stübe 1899 S. 40 Anm. 35) sieht in der jungfräulichen Muttergöttin bei Epiphanius Haer. 51,22 die arabische Allât, in dem Sohnesgott Dusares die Gottheit des Morgensternes. Er beruft sich dabei auf Herodot I. 131, III. 8 und namentlich auf Hieronymus, der in der Vita des Hilarion den Tempel einer Venus in Elusa erwähnt, die dort verehrt wurde „ob Luciferum", und in seinem Kommentar zu Amos 5 direkt behauptet, daß bei den Arabern der Morgenstern als eine männliche Gottheit erwähnt werde. Ich füge das ausdrückliche Zeugnis des Johannes Damascenus, de haeres. I. 111, Migne P Gr. XCIV Sp. 764 hinzu: οὗτοι (die Araber) προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἀστρὶ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὴ Χαβὰρ (Χαβὲρ) τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλώσσῃ, ὅπερ σημαίνει μεγάλη (s. o. S. 333_3). (Ausführliche Nachweise über den männlichen Charakter des Morgensternes [Azizos] in dem in Betracht kommenden Milieu auch bei Dussaud, Rev. Archéolog. 1903 I. 128–133. Ich erwähne das alles, um darauf hinzuweisen, daß von hier aus vielleicht auch die Wendung Apk. Jo. 22_{16} ἐγώ εἰμι . . . ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός verständlich wird (vgl. das rätselhafte δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν 2_{28}).

4) Aus den sonstigen Geburtslegenden bei Matthäus und Lukas wird sich nichts für die wunderbare Geburt erschließen lassen, denn jene waren eher da als diese.

Kapitel VIII.

Die Ausgestaltung des Christentums auf Grund des Christus-Kultus und seine verschiedenen Typen.

I. Es wird sich in diesem Abschnitt darum handeln, nachzuweisen, was der Christuskultus für den gesamten Aufbau des christlichen Lebens und der christlichen Grundüberzeugungen bedeutete. Die Frage stellen heißt auch zugleich auf charakteristische Verschiedenheiten in den Formen und Typen, welche das Christentum des nachapostolischen Zeitalters angenommen hat, stoßen. Es gibt Erscheinungen des nachapostolischen Zeitalters, in denen die christliche Religion sich ganz und gar als Kultus des neuen Gottes darstellt, und es gibt wiederum andere, in denen das Kultelement gegenüber dem allgemeinen Religiösen und Moralischen so stark in den Hintergrund tritt, daß man Mühe hat, es überhaupt nachzuweisen.

Im allgemeinen wird man allerdings urteilen müssen, daß der Kultus in einer Weise das altchristliche Leben beherrscht hat, in die wir uns nur noch von ferne hineinversetzen können. Der Gottesdienst und die gottesdienstlichen Zusammenkünfte begleiteten das alltägliche Leben der Christen. Man gewinnt aus Pauli Schilderung I. Kor. 11 den Eindruck, daß die Christen sich täglich zur gemeinsamen Mahlzeit des κυριακὸν δεῖπνον zusammenfanden. Das wird auch später so geblieben sein, als allmählich der Sonntag, die κυριακὴ ἡμέρα, seinen hervorragenden Platz im Kultus bekam und der sonntägliche Gottesdienst der Gemeinde feierlich ausgebildet wurde, wie es uns als früheste Zeugen etwa die Zwölfapostellehre (K. 14), Justin (I. 67), der Bericht des Plinius an Trajan (stato die) zeigen. Die Zwölfapostellehre gibt die Vorschriften für die gottesdienstlichen Mahlzeiten besonders (9—10) neben der Regelung des sonntäglichen Gottesdienstes. Wohin wir schauen, finden wir die Mahnung, daß die Christen möglichst häufig zusammenkommen sollen[1]), auch in einer Zeit, in der die geregelten sonntäglichen

[1]) Vgl. Didache 16_2: πυκνῶς συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν. Dazu die Parallele bei Barnab. 4_{10}: μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ... ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ σύμφεροντος. (Vielleicht stammen beide Stellen aus der gemeinsamen (jüdischen?) Grundschrift, die auch in den ersten Kapiteln der Didache benutzt ist. Hennecke, neutest. Apokr. S. 185); II. Klem. 17_3: πυκνότερον προσερχόμενοι πειρώμεθα προκόπτειν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου. Ignatius Eph. 13. Vgl. Magn. 4. Eph. 20_2. Trall. 12_2. I. Klem 29_1.

Zusammenkünfte längst eingerichtet sein werden. Noch Origenes ermahnt die Gläubigen sehr lebhaft, täglich zum Gottesdienst ad puteos scripturarum zu kommen und läßt die Einrede, daß man ja an den Festtagen zur Kirche komme, nicht gelten![1])

Also möglichst an jedem Tage versammelten sich die christlichen Gemeinden, wenigstens ein großer Teil der ihr Angehörigen. Und weithin waren ihre Versammlungen mehr als einfache Zusammenkünfte, sie waren gemeinsame feierliche Mahlzeiten, welche die Teilnehmer sozial und religiös auf das allerinnigste und engste mit einander verbanden. Am Abend (κυριακὸν δεῖπνον) wird man sich in der Regel versammelt haben. Den Tag über waren die Christen, zumeist den ärmeren Ständen angehörig, bei ihrer Arbeit in der Zerstreuung im harten Frondienst der „Welt" gewesen. Von harter Arbeit her[2]) aus der Vereinsamung kamen die einzelnen dann zur κοινωνία, zur christlichen Gemeinschaft. Da wurde in ihnen etwas Neues und Wunderbares lebendig, der Geist der Gemeinschaft erfaßte sie und hob die einzelnen über sich selbst hinaus. Wenn Paulus zu immer wiederholten Malen betont, daß die Christen ein Leib seien, sowohl in ihrer Verbindung mit dem erhöhten Herrn als auch in der Gemeinschaft unter einander, so hat er damit eine Grundstimmung des frühchristlichen Zeitalters getroffen. In den gottesdienstlichen Zusammenkünften empfand man sich in der Tat als das „Soma", als ein einheitliches Gefüge von unerhört innigem Zusammenhang. Der Geist flammte auf, Propheten traten auf und redeten in visionärer, geheimnisvoll ekstatischer Weise von den furchtbaren Geheimnissen der Zukunft, von den seligen Freuden des Himmelreiches[3]), oder sie enthüllten verborgene Vorgänge im Leben der Gemeinde und in den einzelnen Seelen[4]). Zungenredner lallen in

---

Pseudoklem. Diamartyr. Jak. 9. — Vgl. den Hermas Simil. IX. 26_3 ausgesprochenen Tadel: μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.

[1]) Homil. in Genes. X 2, (Migne P. G. XII 215 ff.), vgl. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgie 1912 S. 34 ff. In den kirchlichen Verordnungen der Pseudoklementinischen Homilien (aus der Zeit des Calixt) heißt es III. 69: πρὸ δὲ πάντων . . . συνεχέστερον συνέρχεσθε εἴθε καθ' ὥραν, ἐπεί γε ἐν ταῖς νομισμέναις τῆς συνόδου ἡμέραις. — Mart. d. Apollonius K. 9 ist von einem täglichen Gebet für den Herrscher κατὰ πρόσταγμα δικαίας ἐντολῆς die Rede, das wird sich auf den täglichen Gottesdienst der Christen beziehen.

[2]) Mit Recht bezieht man das ἀλλήλους ἐκδέχεσθε I Kor. 11_{33} auf die ärmeren Brüder, die von der Arbeit kommen.

[3]) Vgl. schon II. Kor. 2_6 ff., vor allem Ignat. Trall. 5.

[4]) I. Kor. 14_{24} f. (2_{15}). Besonders charakteristisch Ignatius Philad. 7.

unverständlichen Lauten höchster Verzückung und Begeisterung. Wunderkräfte regen sich, Kranke werden geheilt und Dämonen ausgetrieben[1]). Gebete werden von der ganzen Gemeinde gemeinsam und laut gesprochen[2]) im Namen des Herrn Jesu; in Hymnen und Wechselgesängen zu Ehren „Gottes und des Lammes" lodert die Begeisterung empor. Alles, was die Christen an neuer religiöser und sittlicher Überzeugung haben, verdanken sie der Lehre und der Vermahnung in diesen Gottesdiensten. In der feierlichen Handlung der Eucharistie erlebt man die Gegenwart des Herrn, das „Maranatha", die κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος Χριστοῦ. Mit Stolz und Freude führt man die eben durch die Taufe aufgenommenen Christen zu diesem großen und wundersamen Geheimnis. Mit der Feier der Eucharistie vor allem verbindet sich die sittliche Zucht. Kein unwürdiger, niemand insbesondere, der mit seinem Bruder einen Zwist hat, darf zum Tische des Herrn kommen[3]). So verbinden sich Sündenbekenntnis und Sündenvergebung mit dem christlichen Gottesdienst, obwohl freilich ihrer zentralen Stellung andere Instanzen (die Auffassung der Taufe als des von Sünden reinigenden Sakramentes, die Überzeugung von der Unvergebbarkeit grober Sünden) von Anfang an entgegenwirkten[4]). — Ja aus dem Gottesdienst erwächst die ganze Verfassung der urchristlichen Gemeinden. Die ἐπίσκοποι und διάκονοι sind in allererster Linie Kultbeamte der Gemeinden gewesen; sie haben die Enthusiasten und Pneumatiker, die freien Propheten und Lehrer aus der Leitung des Gottesdienstes verdrängt; und in der Leitung

[1]) Paulus I. Kor. 12_9 (vgl. $12_{28.30}$) rechnet die Krankenheilungen und ἐνεργήματα δυνάμεων offenbar zu den Erscheinungen des gottesdienstlichen Lebens. I. Kor. 5_4 soll die versammelte Gemeinde das Wunder des παραδοῦναι τῷ σατανᾷ vollbringen. Die σημεῖα τοῦ ἀποστόλου, deren er sich rühmt, haben offenbar Bezug auf das (gottesdienstliche) Gemeindeleben (II. Kor. 12_{12} Rö. 15_{19}). Weitere Beispiele in den Ausführungen unten über Ignatius. Wenn die Exorzismen von Anfang an zum Bestand des gottesdienstlichen Lebens gehörten, erklärt sich die Verbindung des Exorzismus mit der Taufe am besten.

[2]) Justin Apol. I 65: κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι . . . . εὐτόνως (vgl. das συντόνως in der Aufforderung zum großen (Diakon)-Gebet Apost. Konst. VIII. 10) I. 67 ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν.

[3]) Didache 10_6 εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω, εἴ τις οὐκ ἔστι μετανοείτω vgl. namentlich K. 14. Ignat. Trall. 8_2 fährt unmittelbar nach einer deutlichen Anspielung auf das Abendmahl (σάρξ und αἷμα 'I.) fort: μηδεὶς ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον (τι) ἐχέτω. Vgl. die Ermahnungen des Diakon in sämtlichen großen Liturgien unmittelbar vor der Anaphora, z. B. Const. Apost. VIII 12.

[4]) Starke Betonung der ἐξομολόγησις Didache 14; vgl. die ausführliche Exomologese im Gemeindegebiet I. Klemens 59. S. u.

des Gottesdienstes fanden sie das Zentrum ihrer Tätigkeit. — Und endlich — das ganze soziale Gefüge des christlichen Gemeindewesens ist vom Gottesdienst her bestimmt und regiert. Als die christlichen Gottesdienste allmählich aufhörten, gemeinschaftliche Mahlzeiten zu sein, und die Agape sich von der eucharistischen Feier ganz löste, blieb dem Gottesdienst der Charakter der sozialen Fürsorge im weitesten Maße gewahrt. Er tritt unter den Gesichtspunkt der θυσία[1]), wahrscheinlich an Stelle der Beisteuer zur gemeinsamen Mahlzeit tritt die freiwillige Oblation von Gaben, das dem alttestamentlichen Kult entsprechende neutestamentliche Opfer. Der Bischof nimmt die Gaben entgegen[2]) und waltet über deren Verteilung an die Witwen, die Armen und die Kranken, die Gefangenen und auch die Fremden; denn die φιλοξενία ist das Band, das den gemeinsamen Organismus der einzelnen Gemeinden, die Kirche, umfaßt und zusammenhält. Daneben behalten die Agapen den Charakter ausgesprochen caritativer Veranstaltung[3]), und auch über sie erstreckt sich die Machtbefugnis des Bischofs ganz und gar. Das Hauptcharakteristikum der Häretiker ist, daß sie sich von den gemeinsamem Zusammenkünften fernhalten, und wiederum an der Lehre wird vor allem das als trennend empfunden, was im Gottesdienst trennt[4]). So steht der Gottesdienst ganz und gar im Zentrum des religiösen Lebens der neuen Religionsgemeinde, von ihm aus laufen die Linien nach allen Seiten, alles ist von hier bedingt und bestimmt. Der Kultus ist das Herz des gesamten soziologischen Gebildes, von dem aus sich der gesamte Blutumlauf dieses Körpers reguliert, und über dem Gottesdienst mit allen seinen Kräften waltet

---

1) Didache 14, vgl. vor allem die entscheidenden Ausführungen des Irenaeus über die neutestamentlichen Oblationen IV. 17_{5-6}. 18_{2-4}.

2) Deutlich erscheint dieser Vorgang bei Justin I 67 als der Schlußakt der eucharistischen Feier. Dort auch die Angaben über die Verwaltung der Gaben durch den Bischof.

3) Vgl. vor allem die lehrreiche und beste Schilderung der Agapen in der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung (Kap. 17[47] - 22[52], Funk, Didasc. et. const. apost. II 112). Daneben Tertullian Apologet. 39. — Lehrreich ist auch die (Witwen-) Agape Petrus-Akt K. 20ff. — Geistvoll übersetzt E. Schwartz das Fragment des Hebr.-Evang. numquam laeti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in caritate: Ihr sollt kein Fest feiern, es sei denn, daß ihr euren Bruder bei der Agape sehet. Ztschr. f. neut. Wissensch. 1906 S. 1.

4) Vgl. Smyrn. 6_2, 7_1 und weitere Belege unten in den Ausführungen über Ignatius. Die ältesten Spaltungen unter den Christen werden durch die Frage des εἰδωλόθυτα φαγεῖν herbeigeführt; vgl. Irenaeus IV. 18,5 ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη (Lehre!) τῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην.

der eine Kyrios Jesus Christos, viel mehr als Gedanke, Dogma und Idee, eine immer wieder greifbare, lebendige Wirklichkeit.

* * *

II. Wir haben einen klassischen Zeugen für diese Ausbildung der christlichen Religion als einer vorwiegenden kultischen Frömmigkeit oder sagen wir noch bestimmter als eines Kultus, der durch den Kyrios und Theos Jesus Christus bestimmt wird. Das ist kein anderer als der Bischof Ignatius von Antiochia. Und wir werden ihn als einen vollgültigen Zeugen betrachten dürfen. Denn wenn auch seine Briefe in mancher Hinsicht — so auch in der Frage des monarchischen Episkopats — eine überraschend schnelle Entwickelung des Christentums zeigen, so hat man in der Tat keinen irgendwie erheblichen Grund, die Echtheit der sieben unter seinem Namen erhaltenen Schreiben zu bezweifeln. Auch an der herkömmlichen Datierung der Briefe innerhalb der Regierungszeit Trajans (Euseb. H. E. III. 34 ff.) wird man wahrscheinlich festzuhalten haben[1]). Dem Ignatius stellt sich in der Tat das Christentum in seinem Zentrum als eine organische Kultgemeinschaft dar, in welcher der Christos der bestimmende Faktor ist. „Daher ziemt es sich für euch, mit der Meinung des Bischofs zu gehen . . Denn in eurer Einmütigkeit und harmonischen Liebe wird Jesus Christus besungen (ᾄδεται)[2]). Und werdet Mann für Mann ein Chor, daß ihr zusammenklingend in Einmütigkeit in der besonderen Tonart Gottes in Einheit mit einer Stimme dem Vater durch Jesus Christus lobsinget, auf daß er euch höre und euch in eurem Wohlverhalten als Glieder seines Sohnes erkenne. Es ist ja euch nützlich in untadeliger Einheit zu sein, damit ihr an Gott jeder Zeit Teil habet“ (Eph. 4_{1}). Wieder und wieder spricht Ignatius diese Überzeugung aus, daß die Einfügung der Gläubigen in den kirchlichen, im Bischof sich zusammenfassenden Organismus ihre Gemeinschaft mit Gott und Christ darstellt. Die Gläubigen sollen in untrennbarer Vereinigung mit dem Gott Jesus Christus und dem Bischof und den Verordnungen der Apostel sein (Trall 7). „Denn die zu Gott und Jesus Christus gehören, die sind mit dem Bischof, und soviele ihrer

---

1) Harnack, Chronologie I 406, nach Abwägung aller Instanzen: „Die Ignatiusbriefe und der Polykarpbrief sind echt, und sie sind in den letzten Jahren Trajans verfaßt (110—117) oder vielleicht einige Jahre später (117—125)“.

2) Ebenso läuft die Ermahnung δοξάζειν Ι. Χρ. derjenigen zur einmütigen Unterwerfung unter den Bischof parallel: Eph. 2_{2} vgl. Rö. 2_{2}: ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Ι. Χρ. 4_{2} λιτανεύσατε τὸν Χρ.

Buße tun und zur Einheit der Kirche kommen, die gehören Gott, auf daß sie Jesus Christus gemäß leben" (Philad. 3). „Wo der Bischof erscheint, dort soll die Menge sein, ebenso wo Jesus Christus erscheint, ist die katholische Kirche" (Smyrn. 8_2). „Haltet euch an den Bischof, damit auch Gott sich zu euch halte" (an Polyk. 6_1)[1].

Die Verfassungseinheit aber bedeutet vor allem gottesdienstliche Einheit und kultischen Zusammenhang: „Es soll ein Gebet, ein Bitten, ein Sinn (νοῦς), eine Hoffnung in Liebe und untadeliger Freude sein, das stellt Jesus Christus dar (ὅ ἐστιν I. Χρ.) .... Alle sollt ihr (wie) zu einem Tempel Gottes eilen, zu einem Altar, zu dem einem Jesus Christus, der von dem Vater ausgegangen ist, und in einem ist und zu einem zurückkehrt" (Magn. 7). Als eine heilige gottesdienstliche Prozession stellt sich die Christengemeinde seinen Augen dar: „Ihr seid alle Weggenossen, Gottesträger, Tempelträger, Christusträger, Heiligtumsträger, in allem geschmückt mit den Verordnungen Jesu Christi" (Eph. 9_2). In dem πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν stellt sich diese Einheit und dieser Zusammenhang am besten dar (Eph. 13). Diese gottesdienstliche Einheit der Christen hat eine wundersame Kraft. „Die Kräfte des Satans werden vernichtet und sein Verderben durch die Einmütigkeit eures Glaubens aufgelöst" (Eph. 13)[2]. Scheinchristen sind diejenigen, die ohne den Bischof etwas tun, d. h. die gottesdienstlichen Handlungen verrichten. „Derartige Leute haben kein gutes Gewissen, weil sie ihre Zusammenkünfte nicht genau dem Gebote gemäß halten "(Magn. 4).

Und diese gottesdienstliche Einheit und Einmütigkeit kommt vor allem in der gemeinsamen Feier der speziellen sakramentalen Handlungen in Betracht. Das prägt sich schon in der immer wiederholten Mahnung aus[3], daß man nichts „tun" solle ohne den Bischof (und die Presbyter). Das prophetische Wort, das Ignatius in mitten der Philadelphier plötzlich ausgestoßen haben will, beginnt: χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε (Philad. 7_2). Es ist das Ideal des guten Christen, ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου zu sein. „Der innerhalb des

[1] Vgl. noch Eph. 5_1: ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐνκεκραμένους αὐτῷ ὡς ἡ ἐκκλησία I. Χρ. καὶ ὡς I. Χρ. τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ. — Philad. 2_1: ὅπου δὲ ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε.

[2] Vgl. Eph. 5_2: εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοιαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας.

[3] Magn. 4. 7_1. Trall. 2_2. 7_1. Smyrn 8_1. 9_1 ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι ποιῶν τῷ διαβόλῳ λατρεύει.

Altars ist, ist rein; d. h. wer ohne Bischof und Presbyter und Diakon etwas tut, ist an seinem Gewissen befleckt" (Trall. 7₂). Deutlicher noch heißt es im Epheserbrief: „Wenn einer nicht innerhalb des Altars ist, entbehrt er des Brotes Gottes" (Eph. 5₂). „Ihr sollt dem Bischof gehorchen . . . und ein Brot brechen, das ist Medizin der Unsterblichkeit" (Eph. 20₂). Oder: (eine Eucharistie) „ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi, ein Becher zur Einheit mit seinem Blute, ein Altar" (Philad. 4₁). Nur die Eucharistie soll für gültig (βεβαία) gehalten werden, die unter dem Bischof geschieht (Smyrn. 8₁). Ohne den Bischof soll man nicht taufen, noch die Agape feiern (Smyrn 8₂)[1]). Ganz in diesen Zusammenhang gehört auch die fast in allen Briefen wiederkehrende Polemik gegen die Irrlehrer. Ihre Abspaltung ist vor allem verderblich, weil sie die Einheit des Kultus stört. Das ist das schlimmste an der Irrlehre der Doketen: „Sie enthalten sich der Eucharistie und des gottesdienstlichen Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus sei" (Smyrn. 7₁). „Sie kümmern sich nicht um die ‚Agape'[2]), nicht um Witwen und Waisen, nicht um Verfolgte, Gebundene und Befreite, nicht um Hungernde und Dürstende" (6₂).

Überhaupt, im Sakrament[3]) ist der Christus seiner Gemeinde nahe. Von der Unio mystica in der Eucharistie strömen die Kräfte auf das gesamte Gemeindeleben über. Das Brot, das die Christen brechen, ist Medizin der Unsterblichkeit, es bedeutet: ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (Eph. 20).

Wenn Ignatius (Trall. 8) mahnt: erneuert euch (ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς)[4]) im Glauben, dem Fleisch des Herrn, und in der Liebe, dem

[1]) Beachte, daß von den Diakonen gesagt wird: Sie seien nicht Diener von „Speis und Trank, sondern Diener der Kirche" Trall. 2₃. Damit soll nicht gesagt werden, daß die Diakonen nicht in erster Linie Speise und Trank zu verwalten gehabt hätten, sondern daß sie in diesem äußerlichen Dienst das geistige Gut der Kirche verwalten.

[2]) Beachte auch hier die Zusammenhänge des Gottesdienstes mit der sozialen Fürsorge (s. o. S. 341).

[3]) Demgegenüber wird die durch den Episkopat garantierte reine Lehre nur selten betont, etwa Magn. 6₂ ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ . . . εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας. Die Polemik gegen die Irrlehrer spielt freilich in allen Briefen ihre Rolle. — Aber der Hauptgesichtspunkt bleibt, wie oben hervorgehoben, der des praktischen Zusammenschlusses im Kultus. Die Worte διδαχή, διδασκαλία, διδάσκειν finden sich in den Ignatianen nur an einigen wenigen Stellen (s. Register in der Ausgabe von Zahn).

[4]) Rö. 7₃ spricht Ignatius den Wunsch aus, am himmlischen Sakrament teilzunehmen. (τὸ αἷμα αὐτοῦ), ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος = himmlische Agape.

Blut des Herrn, so darf man nicht auf Grund dieser Stelle auf eine spiritualisierende Auffassung des Sakraments schließen. Es spricht sich hier das lebendige Gefühl aus, daß von dem gemeinsamen Sakramentskultus aus alle geistigen Gnadengaben für die Gläubigen strömen. Die „Agape" der Christen schafft die brüderliche Liebe. Das Blut Christi, mit dem die Christen sich im Sakrament einen, ist eine gegenwärtig wirksame Macht. So ist es zu erklären, wenn es im Anfang des Epheserbriefes von den Christen heißt: ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε[1]).

Überall tritt uns dasselbe Bild vor Augen. Christentum ist Christuskultus, eine Christengemeinde ist ein Kultverein, der sich um die Person Christi konzentriert. Die Bischöfe und Diakonen sind die Kultbeamten, ohne welche dieses neue Religionsgebilde nicht mehr denkbar ist. Im gemeinsamen Kultus konzentrieren sich alle Kräfte der neuen Religion und strömen von hier aus ins alltägliche Leben über, hier erleben die Christen ihre Einigung mit Fleisch und Blut Christi, und die Früchte dieser Einigung sind Glaube und Liebe. „Alle nun, die ihr die gemeinsame göttliche Gesinnung empfangen habt (ὁμοήθειαν θεοῦ λαβόντες), sollt ihr einander in Ehrfurcht betrachten (ἐντρέπεσθε), und keiner soll den Nächsten in natürlicher Weise anschauen, vielmehr in Jesus Christus sollt ihr einander lieben" (Eph. 6_2). Im Mittelpunkt des ganzen neuen Lebens und Webens aber steht der Kyrios Christos. Die Christen sind κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν I. Χρ. (Magn. 15)[2]). Und in diesem Zusammenhang gewinnt es eine ganz besondere Bedeutung, daß in immer wiederholten Wendungen Ignatius bereits von dem Gott[3]) Jesus Christus redet. *Christus ist der neue Gott des neuen Kultvereins.*

Es mag noch einmal der starke und deutliche Abstand von der paulinisch-johanneischen Frömmigkeit hervorgehoben werden. Die großen geistigen Konzeptionen des Paulus sind hier beinahe ganz ver-

---

[1]) Vgl. ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χρ. Smyrn 1_1. — ἣν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι I. Χρ. Philad. Prooem. — ἐάν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χρ. Smyrn 6_1. — (ἀσπάζομαι) ἐν ὀνόματι I. Χρ. καὶ τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι, πάθει δὲ καὶ ἀναστάσει Smyrn. 12_2. — an Polyk. 6_2 werden βάπτισμα, πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή als Schutzwaffen des christlichen Lebens genannt. Hier ist ein Vergleich mit dem Vorbild dieser Stelle Eph. 6_{12} ff. lehrreich.

[2]) Vgl. Eph. 3_2 I. Χρ. τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. 5_1 τοὺς ἐνκεκραμένους αὐτῷ (sc. τῷ ἐπισκόπῳ) ὡς ἡ ἐκκλησία I. Χρ. καὶ ὡς Χρ. τῷ Πατρί. 11_1 ἐν I. Χρ. εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν. 15_3 πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοί.

[3]) S. d. Nachweise im größern Zusammenhang oben S. 306.

schwunden oder völlig reduziert. Christus ist nicht mehr in erster Linie Träger des neuen persönlichen, sittlich-religiösen Lebens, sondern das Fundament des Kultus und des ganzen gottesdienstlichen sakramentalen Gefüges, und erst in zweiter Linie des neuen Lebens, insofern dieses von dort seinen Ausgangspunkt nimmt. Das stolze Selbstbewußtsein, der gespannte Individualismus des Pneumatikers, das Charakteristikum der paulinischen Frömmigkeit, ist zwar nicht ganz verschwunden. Es hat sich zum Teil in der ekstatischen Märtyrerfreudigkeit des Bischofs gehalten. Aber im ganzen ist hier an Stelle des pneumatischen Subjektivismus die objektive Größe der um den Bischof im Kultus organisierten Gemeinde getreten. Und dem entspricht es, daß, während bei Paulus das sakramentale Element zwar bereits vorhanden ist, aber durch das sittlich persönliche niedergehalten wird, die Frömmigkeit des Ignatius schlechthin sakramental mysteriös bestimmt erscheint. Bei Ignatius ist das Korrelat des neuen Gottes Christus der Organismus der um den Bischof im Kultus organisierten Gemeinde.

* * *

III. Aber es läßt sich die Frage aufwerfen, ob Ignatius wirklich als ein Typus für die Geschichte des Christusglaubens im nachapostolischen Zeitalter anzusehen ist, oder ob wir es hier nur mit einer singulären Erscheinung zu tun haben. — Nun ist freilich zuzugeben, daß der Bischof von Antiochien in manchen Dingen eine dem allgemeinen Stand der Dinge gegenüber fortgeschrittene Entwickelung des Christentums darstellt. Der monarchische Episkopat und seine zentrale Stellung, die starke Betonung der Gottheit Christi, der sakramentale Grundzug der Frömmigkeit sind Erscheinungen, die beweisen, daß Ignatius der Entwickelung seiner Zeit voraneilt. Wir werden mit dem Urteil nicht fehlgehen, daß in den Ignatianen sich die schnellere Entwickelung des Christentums im Osten (Syrien und Kleinasien) wiederspiegelt.

Aber neben Ignatius treten andere Erscheinungen, die beweisen, wie stark die gottesdienstlichen Zusammenhänge und die Stimmungen kultischer Frömmigkeit das Ganze der christlichen Religion und die Stellung des Kyrios Christos in diesem Ganzen bestimmen und beherrschen.

In erster Linie steht hier der sogenannte Hebräerbrief, vielleicht eine alte anonyme Homilie, die erst künstlich in einen Brief umgeschaffen ist. Man kann ja eigentlich die Ausführungen dieser Homilie in ein Schlagwort zusammenfassen: Ἰησοῦς ὁ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν.

Schon am Ende von Kap. 2 steht nach einem längeren Prooemium spekulativen Charakters, das wesentlich bestimmt ist, die Erhabenheit des υἱός (ἀρχιερεύς) über die Engelwelt nachzuweisen, das Stichwort *der barmherzige und getreue Hohepriester*; Kap. 3 nimmt dann das Thema von dem Hohenpriester „unseres Bekenntnisses“ auf. Aber der Vergleich mit dem Führer des alten Bekenntnisses veranlaßt den Redner zu einem längeren warnenden Rückblick auf das alte Volk und seinen Unglauben (3_{7} — 4_{13}). Unmittelbar nachdem der Exkurs beendet ist, ertönt wieder das Motiv: „Da wir nun einen großen *Hohenpriester* haben, der die Himmel durcheilt hat, laßt uns festhalten am Bekenntnis“ (4_{14}). Nun beginnt 5_{1}ff. die Parallele Christus-Melchisedek. Wiederum wird das Thema — περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος (5_{11}), — unterbrochen, und der Verfasser (Redner) überlegt bei sich die Frage, ob die Leser auch reif für die Geheimnisse sind, die er ihnen mitteilen will. Sie sind es eigentlich nicht. Aber es ist doch Zeit, endlich einmal die Anfangsgründe[1]) zu verlassen und sich der Vollendung (τελειότης)[2]), d. h. der Mitteilung der höheren Mysterien zuzuwenden. Und das ist (6_{20}) die Lehre von Jesus: κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα. Und nun beginnt das Herzstück des Briefes, der Lehrvortrag über diesen Hohenpriester. Seine geheimnisvolle, überirdische Abstammung (ἀπάτωρ ἀμήτωρ), seine Erhabenheit über den Ahnherrn des alten Bundes und über das alttestamentliche Priestertum, seine Bestätigung durch einen göttlichen Eidschwur, seine ewige Herrschaft, seine Sündlosigkeit, sein höherer Dienst im himmlischen Heiligtum, welcher der Tatsache entspricht, daß er der Mittler eines höheren Bundes ist, sein Eingang in das himmlische Heiligtum durch die ein für allemal vollzogene Opferdarbringung nicht des Tierblutes, sondern seines eigenes Blutes, — das alles wird nun in breiter und kräftiger Darstellung ausgeführt (7_{1} — 10_{18}). Vor allem ist dabei aber noch das eine bemerkenswert. Die Darstellung gilt dem *gegenwärtigen* Hohenpriester, der jetzt vom Himmel her als Mittler des neuen Bundes waltet. Das große, einmal vollzogene Opfer, in

---

[1]) Man beachte, daß auch ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος wesentlich sich auf Fragen des Kultus bezieht: „Buße von toten Werken und Glauben an Gott (d. h. in diesem Zusammenhang Abwendung vom heidnischen Gottesdienst und Hinwendung zur christlichen Gemeinde), Lehre über Taufen(!) und Handauflegung (!)“ Dann „Auferstehung von Toten und ewiges Gericht“; die neue Kultgemeinde gewährt Sicherheit über das Geschick im Jenseits.

[2]) Über τέλειος und τελειότης s. o. S. 239_{2}.

dem dieser Hohepriester sich selbst dargebracht hat, tritt unter den Gesichtspunkt der Vorbedingung seiner jetzigen Würdestellung. Der Tod hat, wie bei Paulus, in diesem Zusammenhang schlechthin Beziehung auf die Vergangenheit: θανάτου γινομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων (9_{15}). Nun hat sich das Tor des zweiten höheren Bundes mit seinen Verheißungen ewigen Erbes geöffnet, und über diesem zweiten Bund waltet der Hohepriester ewiglich in der Weise Melchisedeks und verbürgt den Seinen dauernd den Eingang in das himmlische Heiligtum.

Und nun erst verstehen wir die volle Wucht des Gedankens, mit dem der Redner fortfährt (10_{19}ff.): „Da wir nun solche Zuversicht zum Eingange in das (himmlische) Heiligtum haben .... und einen (solchen) Hohenpriester, ... so laßt uns das Bekenntnis unserer Hoffnung unbeugsam festhalten" ... und „wir wollen unsere Versammlungen nicht verlassen, wie einige pflegen." Mit furchtbarem Ernst weist er, wie schon 6_4ff., darauf hin, daß ein solcher Abfall[1]) von der Gemeinschaft eine unvergebbare Sünde bedeutet. Man tritt den Sohn Gottes, zu dem man sich bekannt hat und den man nun verleugnet, mit Füßen, man frevelt gegen den Geist der Gnade, der namentlich im christlichen Gottesdienst seine Gaben reichlich ausschüttet (10_{29}). Und wie er 6_4ff. den unvergebbaren Frevel an der Taufe (τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας), dessen man sich durch Abfall schuldig macht, hervorgehoben hat, so sagt er hier in unverkennbarer Anspielung auf das Abendmahl, daß man das Blut des Bundes durch solchen Abfall gemein macht. Die Christen sollen der Tapferkeit früherer Tage sich erinnern und nicht feige ihre Sache im Stich lassen. Der Glaubenshelden früherer Tage gedenkend, sollen sie sich um ihren Heros scharen: ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, der ihnen im tapferen Erdulden der Leiden vorangegangen ist (12_2). Sie sollen sich bewußt sein, daß sie zur ecclesia triumphans gehören, zum himmlischen Jerusalem mit seinen Myriaden von Engeln, mit seiner Festversammlung und Gemeinde der Erstgeborenen, deren Namen im Himmel geschrieben sind, den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu dem Mittler des neuen Bundes Jesus (12_{22}ff). Sie sollen daran denken — wieder und wieder werden die kultischen Zusammenhänge betont — daß sie ein θυσιαστήριον[2]) haben, von dem die

[1]) In dem bewußten Abfall von der Religionsgemeinde besteht das ἑκουσίως ἁμαρτάνειν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἁμαρτίας 10_{26}, ebenso wie das παραπεσεῖν in 6_6.

[2]) Beachte auch die Betonung des Abstandes des alttestamentlichen vom

„Zeltdiener“ zu essen nicht das Recht haben (13_{10}). Wie das Sündopfer im alten Israel außerhalb des Lagers dargebracht wurde, so ist Jesus außerhalb der Tore gestorben (13_{11}ff.): τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς (13_{13}). Sie sollen durch Jesus Gott ihre Lobopfer darbringen, indem sie sich zu seinem Namen bekennen (13_{15}f.). Jesus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit.

Man muß sich diesen ganzen Zusammenhang vergegenwärtigen, um zu erfassen, wie stark hier der kultische Gesichtspunkt dominiert. Ganz klar tritt es auch hier heraus: das Christentum ist der neue Kultverein mit seinen gottesdienstlichen Versammlungen, seinem θυσιαστήριον und seinen heiligen Handlungen (Sakramenten). Über diesem Kultus aber waltet der ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας Jesus. Es ist noch nicht, wie bei Ignatius, der Gott, welchem dieser Kultus gilt, es ist der μεσίτης, der ἀρχηγὸς τῆς πίστεως[1]) und der Frommen wirksames Vorbild; die Menschlichkeit dieses Hohenpriesters, der in allen Stücken (nur mit Ausnahme der Sünde) uns gleich geworden, auf daß er Mitleid mit uns haben könnte, der in seinen Erdentagen Proben dieser Menschlichkeit zur Genüge abgelegt hat, ist ein Lieblingsgedanke des Verfassers[2]). Aber dieser Jesus ist doch der überweltliche Sohn Gottes, an Herrlichkeit allen Engeln und überirdischen Wesen weit überlegen, der von seinem Heiligtum, das er siegreich betreten, vom Himmel her regierende und waltende ἀρχιερεύς. Der Kultmittler wird auch hier selbst Gegenstand der gläubigen Verehrung, beide Betrachtungsweisen lassen sich gar nicht mehr von einander trennen. Die Psalmstelle: διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός, ὁ θεός σου ἐλαίῳ ἀγαλλιάσεως wird der Verfasser schon in dem Sinne verstanden haben, in dem man sie später verstand: „Deshalb hat Dich, o Gott, Dein Gott gesalbt.“ — Und so wird er auch den Anfang: ὁ θρόνος σου ὁ θεός auf Jesus[3]) bezogen haben (1_8f).

neutestamentlichen Opfer. Jene werden nur dargebracht ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς, — dieses reinigt das Gewissen von toten Werken zum Dienst des lebendigen Gottes $9_{10.14}$, vgl. das οὐ βρώμασιν (βεβαιοῦσθαι) 13_9. — Auch die διδαχὴ βαπτισμῶν (6_2) wird sich auf den Unterschied der jüdischen Waschungen und der christlichen Taufe beziehen.

[1]) 8_6 9_{15} 12_{24}; 12_2 (ἀρχηγός); über die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge dieses letzteren Ausdrucks s. o. S. 297. Charakteristisch ist auch der Satz 2_{11} ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες, δι᾽ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν. — Im Mysterienwesen gehören Weihepriester (Mystagoge) und Geweihte wiederum als Brüder zusammen. — Auch in den Mysterienreligionen erlebt man Befreiung von der Todesfurcht wie die Christen Hebr. 2_{15}.

[2]) 2_{10}ff. 2_{18} 4_{15}f. 5_7f.

[3]) Unmittelbar vorher geht: πρὸς δὲ τὸν υἱόν (sc. λέγει).

Ein ganz anderes Bild zeigt der erste Klemensbrief. Er steht mit seiner Frömmigkeit in Zusammenhängen, die weiter unten besprochen werden sollen. Vom Kultus und Sakrament ist in ihm sehr wenig die Rede, das Christentum erscheint hier wesentlich als geläuterter Gottesglaube und als gereinigte neue Sittlichkeit. Aber hier und da zeigt sich doch eine andere Grundstimmung, und zwar immer da, wo zugleich bestimmte und greifbare kultische Zusammenhänge vorliegen. — Es ist das Verdienst von Drews, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß in Kap. 34[1]) des Briefes deutliche Anklänge an die Abendmahlsliturgie vorliegen. Auf das „Heilig, Heilig, Heilig" in der Abendmahlsliturgie spielt der Verfasser wohl an, wenn er nach dem Zitat von Dan. 7_{10} und Jes. 6_{3} fortfährt: καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν εἰς τὸ μετόχους γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ (34_{7})[2]).

Es ist kein Zufall, wenn nun fast unmittelbar in diesem Zusammenhang (K. 36) Christus in einer überschwänglicheren Weise gefeiert wird, als wir es sonst bei dem Verfasser gewohnt sind. Er wird der ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν, der προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας genannt. Also auch hier ist Christus nicht der Hohepriester, der in der Vergangenheit sein Opfer gebracht hat, sondern der, der über dem gegenwärtigen Kultus der Gemeinde waltet, ihr Patron. Dann heißt es weiter:

διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν,
διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ,
διὰ τούτου ἠνεώχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας,
διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς,
διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι.

Und wir gehen vielleicht nicht irre, wenn wir auch hier Klänge aus oder mindestens Anklänge an Abendmahlsliturgie vermuten. Alles wird lebendiger, wenn wir die Erfahrungen, die hier gerühmt werden, auf die Begeisterung und den Enthusiasmus des christlichen Gottesdienstes beziehen. Die Wendung: „Durch ihn wollte der Gebieter uns unsterbliche Erkenntnis kosten lassen", erinnert direkt an die Abendmahlsgebete der Didache[3]). Schon längst ist hervorgehoben, wie sich dann bei Be-

[1]) Drews, Studien z. Gesch. d. Gottesdienstes Hft. 2—3 S. 13.

[2]) Vielleicht ist auch das in späterer Abendmahlsliturgie häufig zitierte Wort I. Kor. 2_{9} bereits Reminiszenz an die Liturgie.

[3]) Beachtenswert ist es, daß umittelbar darauf 36_{2} ff. eine ausführliche Reminiszenz gerade aus dem Hebräerbrief folgt.

sprechung der Parteistreitigkeiten (40ff.) der Verfasser an die alttestamentliche Kultsprache anschließt. Gott, Christus, die Apostel, die Bischöfe und die Diakonen bilden ihm eine große heilige und unzerstörbare Einheit; wehe dem, der sie durch Unbotmäßigkeit stört. Die Apostel sind οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες (43_1). Die durch sie Eingesetzten sind λειτουργήσαντες ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ (44_3). — Und wieder am Schluß des großen Gebets, in dem Klemens zum guten Teil das römische Gemeindegebet wiedergibt, heißt es: σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ! 61_3 (vgl. 62_4)[1]).

Gehen wir von Ignatius, dem Hebräer- und dem Klemensbrief wiederum noch etwas weiter zurück und ganz nahe an das paulinische Zeitalter heran, so zeigt ein Vergleich des Epheser- mit dem Kolosserbrief, wie schnell und stark auch hier die kultischen Zusammenhänge der christlichen Religion und damit die Würdigung Jesu als des kultischen Hauptes seiner Gemeinde in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken.

Sowohl im Kolosserbrief, wie im Epheserbrief wird in dem großen hymnologischen Abschnitt von Anfang an der Gedanke betont, daß Christus das Haupt seiner Kirche sei. Aber während dieser im Kolosserbrief durch den weiteren überboten wird, daß das gesamte göttliche Pleroma in Christus Wohnung nahm, um die Welt zu versöhnen, gipfelt der Hymnus des Epheserbriefes ganz und gar in dem Satz: καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ (1_{22} f.). Und die ἐκκλησία, nicht die himmlische Aeonenwelt wird als das Pleroma des Christos angeschaut. Und während die Fortsetzung des Kolosserbriefes durch den einfachen Erlösungsgedanken beherrscht ist und durch den Gegensatz gegen die gnostisierende Annahme mittlerischer Mächte, schreibt der Verfasser des Epheserbriefes, obwohl er vielfach mit den Mitteln des Kolosserbriefs arbeitet, über den ganzen folgenden Abschnitt (2_1 — 3_{21}) das Thema: „die Kirche und ihr Haupt". Er feiert deren wunderbaren Organismus, der die beiden bisher getrennten Hälften der Menschheit in sich vereint. Der Kreuzestod Christi, der nach dem Kolosserbrief die zwischen Gott und dem Menschen stehende Schuldschrift des Gesetzes auslöscht, bekommt hier

[1]) Vgl. noch Ignatius Philad. 9_1: Christus (im Gegensatz zu den Priestern des alten Bundes) ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (Tür für Abraham, Isaak und Jakob und die Propheten). — Vgl. das Gebet des Polykarp (ebenfalls mit starken Anklängen an die Liturgie) Martyr. Polyk. 14_3 αἰώνιος καὶ ἐπουράνιος ἀρχιερεύς. I. Pt. 5_4: ἀρχιποιμήν. Endlich Polyk. Phil. 12_2 ὁ αἰώνιος ἀρχιερεὺς θεὸς (Lat. dei filius) I. Χρ.



den Endzweck, die trennende Mauer zwischen Juden und Heiden niederzureißen (2_{14}). So hebt sich, auf dem Grunde der Apostel und Propheten, gegründet auf den Eckstein Jesus Christus, der neue stolze Bau vor der Seele des Verfassers (2_{20}). Das vor allen Weltzeiten verborgene Geheimnis Gottes, die vielfältige Weisheit Gottes, — hier in der Kirche sind sie offenbar geworden (3_{10}). Die Engel schauen bewundernd zu; in Christus aber laufen alle die Fäden dieser geheimnisvollen göttlichen Veranstaltung zusammen! Und wieder zum Schluß dieses Abschnittes, nachdem er vorübergehend einen mehr subjektiv klingenden Ton — κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν — angeschlagen, lenkt der Verfasser den Blick auf den großen neuen Gesamtbau; seine Leser sollen schauen: τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος (3_{18}). Eine charakteristische Doxologie[1]) schließt das Ganze: αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χρ. Ἰ. εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων.

Und von neuem setzt der Verfasser mit einer Betrachtung dieses Wunderwerkes Christi ein: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα . . . εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα[2]) (4_5). Die Geschenke, welche der zum Himmel Aufgefahrene den Menschen verliehen hat (nach Ps. 68_{19}), bezieht er auf die Leiter und Führer des neuen Organismus, die Apostel und Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (4_{8-11}). Und so ist hier das aus dem Kolosserbrief (2_{19}) entlehnte Bild von dem neuen Leib mit seinem wunderbaren Gefüge, dessen Haupt Christus ist, mit einer ganz andern Plastik herausgearbeitet (4_{15-16}). Die folgenden paränetischen Ausführungen sind von allgemeiner ethischer Haltung und denen des Kolosserbriefs eng verwandt. Kirchliche Gesichtspunkte werden nur hier und da angeschlagen[3]). Aber das Ganze ist wiederum — hier in direkter Anlehnung an Kolosser — gekrönt durch eine Idealschilderung des Gefüges des christlichen Gottesdienstes (5_{19-20})[4]). Die „Haustafel" ($5_{22}-6_9$) ist in Anlehnung an den Kolosserbrief geschaffen, aber die Ausführungen über die Eheleute gibt dem Verfasser charakteristischer Weise noch einmal Veranlassung, auf sein Lieblingsthema zurückzukommen, das große Geheimnis: Christus und Kirche[5])! Wenn er endlich zum

[1]) Über deren weitere Nachwirkung s. o. S. 286_2.

[2]) Kol. 2_{15} nur: ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι.

[3]) Vgl. 4_{29} (ἀγαθὸς λόγος πρὸς οἰκοδομήν). 5_{12} (das charakteristische ἐλέγχειν).

[4]) Über das ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῷ κυρίῳ (st. θεῷ) s. o. S. 286.

[5]) Über den alten Mythos, der hier auf Christus und die Kirche angewandt ist („das Geheimnis ist groß, ich deute es auf Christus und die Kirche" E. 5_{32}) s. o. S. 248. Vgl. noch etwa Ignat. E. 17 (5_1); II. Klem. 14; die rätsel-

Schluß die Waffenrüstung der Christen schildert, so sind es wesentlich die objektiven Mächte, die über dem Ganzen der Kirche walten: „die" Wahrheit, die Gerechtigkeit, das Evangelium, der Glaube (d. h. in diesem Zusammenhang der bekenntnismäßig formulierte Glaube), das Heil (τὸ σωτήριον); und der Geist ist objektiviert zum ῥῆμα θεοῦ (6_{17}), dem wunderwirkenden, geheimnisvollen Wort[1]) (vgl. 5_{26} τὸ λουτρὸν ἐν ῥήματι)[2]).

Wir wenden uns endlich den Schriften dieses Zeitalters zu, die sich spezifisch mit Verfassung und kirchenrechtlichen Fragen beschäftigen. Das Zeugnis der Pastoralbriefe ist für die veränderte Situation besonders insofern wichtig, als der Kompilator dieser Briefe den Apostel Paulus reden und ein Idealbild christlichen Gemeindelebens entwerfen läßt. Wie verschieden ist doch das, was der „Paulus" der Pastoralbriefe insgesamt der christlichen Gemeinde zu sagen hat, verglichen mit der Verkündigung des echten Paulus. Die Klänge persönlichen Christentums sind, abgesehen von II. Timotheus, dürftig und sporadisch und tragen fast überall den Charakter der mühsamen Nachahmung und des Jargons. Polemik gegen die die Einheit der Kirche und ihres gottesdienstlichen Lebens störenden Häretiker[3]), Anordnungen über das Amt der Bischöfe und Diakonen[4]), über die Entlohnung der καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι[5]), das Institut der Witwen[6]), die Tätigkeit des Bischofs in der Leitung des Gottesdienstes[7]) (ἀνάγνωσις, παράκλησις, διδασκαλία), das öffentliche gottesdienstliche Gebet[8]), die Behandlung der Kirchensünder[9]) und der Häretiker[10]), Handauflegung und Weihe[11]), — das sind die Themata, in denen sich die Ausführungen der Briefe nahezu erschöpfen. Auch ist es charakteristisch, daß, abgesehen von den paränetischen Schlußwendungen

hafte Anspielung Did. 11_{11} (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν τῆς ἐκκλησίας); die Hochzeit des Lammes mit der Braut Apk. 19_7 $21_{2.9}$ 22_{17}.

[1]) Vgl. II. Ti. 3_{16}.

[2]) Ein Vergleich zwischen Kolosser- und Epheserbrief unter dem Gesichtspunkt des Themas der ἐκκλησία beweist unzweifelhaft, daß die beiden Briefe von verschiedenen Autoren stammen. Der Epheserbrief liegt in einer völlig andern Gedankensphäre als der Kolosserbrief.

[3]) I $1_{3-11.19.20}$ 4_{1-5} 6_{3-10}; II 1_{15-18} $2_{17-19(26)}$ $3_{1-9.13}$ 4_3f.; Ti. 1_{10-16}.

[4]) I 3_{1-13}; Ti. 1_{5-9} 2_1ff. [5]) I 5_{17}f. [6]) I 5_{3-16}.

[7]) I 4_6f. $_{11-16}$. 5_{1-2}.; II 3_{14-16} (ἐλεγμός, ἐπανόρθωσις, παιδεία) 4_{1-2}. (κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον).

[8]) I 2_{1-15}. 4_4f.; Ti. 3_{15}. [9]) I 5_{20}f. $_{24}$f.

[10]) I 1_4 4_7 6_{20} II $2_{14.16.23}$ff. 3_5; Ti. 1_{13} 3_9f.

[11]) I 5_{22}. (vgl. I 1_{18} 4_{14} 6_{12}.; II 1_6f., man beachte an letzterer Stelle die Beziehung des πνεῦμα auf den Amtsgeist!).

der Briefe, in denen Christus als der Richter und Retter erscheint und seine wunderbare und herrliche Epiphanie gepriesen wird[1]), und abgesehen von dem mehrfachen Lobpreis der in ihm bereits erschienenen „heilsamen" Gnade Gottes[2]), die Erwähnung der Person Christi in einer Reihe von Wendungen erfolgt, die einen bereits bekenntnismäßig formulierten Charakter haben[3]). Am bemerkenswertesten sind hier die Ausführungen des I. Timotheus. Das Zentrum der Kirche, der στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας ist das große Geheimnis der Frömmigkeit: Χριστὸς ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.

Charakteristisch für die Pastoralbriefe ist es bei alledem, daß das sakramentale Element in ihnen eine so geringe Rolle spielt. Das Sakrament, das in ihnen mehrfach erwähnt wird, ist das der Amtsweihe. Bei den immer wiederholten Schilderungen der Amtstätigkeit des Bischofs (resp. der Vorsteher) werden Taufe und Eucharistie niemals erwähnt. Dem entspricht es, daß bekanntlich aller Akzent auf die Lehrtätigkeit des Bischofs fällt; der Bischof soll διδακτικός sein, die ὑγιαίνουσα διδασκαλία ist „das" Ideal des Verfassers. Die Irrlehre der Häretiker wird angegriffen, nicht das Schisma. In dieser nüchternen und rationalen Haltung stehen die Pastoralbriefe fast als eine singuläre Erscheinung da. Damit hängt es auch zusammen, daß die Christusmystik, das paulinische ἐν Χριστῷ, den Briefen fast ganz[4]) fehlt. Ein weiter Abstand trennt sie in alledem auch von den Ignatianen.

Ganz anders ist in dieser Beziehung der Charakter der Zwölfapostellehre. Hier steht der sakramentale Kultus im Zentrum. Taufe, Eucharistie (Agape), eucharistischer Gottesdienst nehmen den breitesten Raum in den Darlegungen ein. Dazu gesellen sich Verbot der Beteiligung am Götzenopfer (6), Regelung des Fastens, Anordnung des Pflichtgebets (dreimal am Tage). Im Anschluß an die Bestimmungen über den sonntäglichen Gottesdienst erfolgt die Anordnung über die Wahl von Bischöfen und Diakonen (14—15). Die Vorschriften über wandernde Lehrer, Apostel und Propheten stehen wie ein Rudiment aus älterer Zeit dazwischen, und charakteristisch sind die Vorsichtsmaßregeln, die gegenüber diesen Instanzen bereits für gut befunden werden. Im Sakrament der Eucharistie erlebt die Gemeinde die Gegenwart ihres

[1]) I 6_{14}; II $4_{1.18}$; Ti. 2_{13}. [2]) II 1_{10}f.; Ti. 2_{11} 3_4f. (I. 1_{12-16}).

[3]) I 3_{14-16} 6_{13} (Christus Vorbild in der Ablegung der ὁμολογία!) II 2_8.

[4]) I. Tim. 1_{14} (πίστεως κ. ἀγάπης τῆς ἐν Χρ. !) ist Nachahmung des paulinischen Stils. Dasselbe gilt von II 1_9 2_1 (χάρις ἐν) 1_{13} (πίστ. κ. ἀγάπ. ἐν) 2_{10} (σωτηρία ἐν); vgl. I 3_{13} II 3_{15} (πίστις ἐν) II 1_1 3_{12} (ζωὴ ἐν).

Herrn (10₆). Zu diesem ganzen Gefüge des Kultus treten die ethischen Anweisungen Kap. 1—6₂. Aber es ist charakteristischer Weise ein jüdischer ethischer Katechismus, der hier vermehrt um einige Herrenworte Aufnahme gefunden hat[1]).

Einige weitere Beobachtungen mögen hier zum Schluß hinzugefügt werden. Darauf, daß das Hauptthema der Apokalypse die Entgegensetzung der Anbetung des Lammes gegen den Kultus und die Selbstvergötterung des römischen Imperiums ist, wurde bereits oben (S. 300) ausführlicher hingewiesen. — Neuerdings ist die These aufgestellt, daß der erste Petrusbrief in seiner ersten größeren Hälfte (1₃—4₁₁) eine Taufhomilie enthalte; sie verdient meines Erachtens eine ernstliche Erwägung[2]). Der Hirt des Hermas arbeitet zum allergrößten Teil mit überkommenem Material, das er wahrscheinlich durchweg der Synagoge verdankt. Es ist aber bekannt und allgemein zugestanden, wie sein eigentliches und persönliches Interesse an der Verkündigung der Möglichkeit einer zweiten Buße nach der Taufe haftet. Jedenfalls finden wir nirgends ein so lebendiges Bild von dem, was die Taufe für die erste christliche Gemeinde bedeutete, wie hier (s. o. S. 279). — Allgemein zugestanden ist endlich, daß der sogenannte zweite Klemensbrief die älteste christliche Predigt ist, die wir als solche mit Sicherheit ansprechen können (19₁). An ihrem Anfang (K. 2) steht eine triumphierende Ausführung darüber, wie die Kirche die Synagoge überflügelt habe: „Nun aber sind wir Gläubigen mehr geworden, als die, die Gott zu haben meinen". Auf dem Höhepunkt aber erscheint eine mysteriöse Ausführung über das eheliche Verhältnis zwischen Christus und der Kirche (K. 14). Das Christenleben endlich steht unter dem Ideal, daß man die Taufe, das Siegel, rein und unbefleckt erhalte (6₉ 8₆)[3]).

---

[1]) S. den folgenden Abschnitt u. S. 361.

[2]) R. Perdelwitz, D. Mysterienrelig. u. d. Problem d. I. Petrusbriefes S. 5—28. Mißlich für die These ist es, daß die Beziehung auf die Wiedergeburt durch die Taufe 1₃ nicht deutlich heraustritt (vgl. das δι' ἀναστάσεως I. Χρ.; oder sollte diese Wendung eng mit ζῶσαν zusammenhängen?). Jedenfalls ist kaum zu leugnen, daß die Ausführungen 1₃—4₁₁, als Ansprache an eben getaufte Christen gedacht, einen guten inneren Zusammenhang gewinnen.

[3]) Man beachte noch, wie das Interesse der apokryphen Apostelakten ganz wesentlich auf die Mitteilung und ausführlichen Schilderung gottesdienstlicher sakramentaler Handlungen und der damit verbundenen Gebete gerichtet ist. Petr.-Akt. 5 (Taufe) 19ff. (Agape und Agapenpredigt); Joh.-Akt. 94—96 (mystischer Gottesdienst) 109f. (Eucharistie); Thom.-Akt. K. 6. 26—27. 49—50. 120—121. 131—133. 152—157. Auch die vielen Gebete über das Mysterium

Was zu beweisen war, ist meines Erachtens bewiesen. Wenn in den ignatianischen Briefen das Christentum als ein neuer Mysterienkult erscheint, dessen Zentrum der neue Gott Jesus Christus ist, so haben wir hier keine singuläre Erscheinung. Es ist hier nur besonders kräftig und deutlich eine Entwickelung zum Endziel gekommen, auf welche überall das Christentum in seiner breiten Masse hindrängt.

* * *

IV. Daneben aber muß nunmehr eine andere Beobachtung gestellt werden, ohne deren Betonung das bisher Gesagte doch ein einseitiges Bild von der Entwickelung der christlichen Religion geben würde. Tatsächlich überall in der Praxis vorhanden, ist das kultische sakramentale Element und die mit ihm eng verbundene Kyriosstellung Jesu nicht überall in derselben bewußten Weise zum Ausdruck gekommen. Es konnte sich auf der Grundlage, die im VII. Kapitel gekennzeichnet ist, doch auch ein viel einfacheres, rationaleres, und, sprechen wir es einmal aus, gesunderes religiöses Leben erheben. Wie wir oben die Gestalt des Ignatius als des greifbarsten Repräsentanten der Entwickelung des Christentums zu mysteriöser Frömmigkeit vorangestellt haben, so mag ihm eine andere Einzelgestalt gegenübertreten: der römische Klemens: Rom gegen Antiochia, Orient gegen Okzident.

Das Christentum des Klemens — man kann als etwaige Nebenzeugen dieses Typus noch den Jakobus- und den Barnabas-Brief, den Hirten des Hermas, auch den II. Klemens u. a. hinstellen, — läßt sich mit einem Wort als zum vollen Universalismus entschränktes Diasporajudentum charakterisieren.

Es ist entschränktes, universal gewordenes Diasporajudentum. Der Universalismus ist der jungen Religion in der ganzen weiten Welt eine Selbstverständlichkeit geworden[1]). Die Christen oder die Ἐκκλησία der Gläubigen sind das neue Volk Gottes[2]). Durch seine Erscheinung im Fleisch, durch sein Leiden und Sterben hat Christus sich dies neue Volk zum Eigentum bereitet und erworben[3]). Sie sind das neue Wunderwerk Gottes, die

des Kreuzes gehören hierher: Mart. d. Petrus 8—10; Joh.-Akt. 97—101; Andreas-Akt. Bonnet II 1 54_{13}—55_{10}.

[1]) Vgl. zum folgenden Harnack, Mission und Ausbreitung d. Christent.[2] I S. 206ff.

[2]) I. Pt. 2_9. γένος ἐκλεκτὸν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, vgl. z. B. Justin, Dialog. 119.

[3]) Apg. 20_{28} Tit. 2_{14}. Barn. 3_6 ὁ λαὸς ὃν ἡτοίμασεν ἐν τῷ ἠγαπημένῳ αὐτοῦ. 5_7 (Χρ.) ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων. 7_5 ὑπὲρ ἁμαρτιῶν μέλλων τοῦ λαοῦ τοῦ καινοῦ προσφέρειν τὴν σάρκα. 14_6.

neue große Gemeinschaft, in der Gott Juden, Griechen (und Barbaren) zusammengefaßt: ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι (Eph. 2_{15}). Die Christen sind das dritte Geschlecht[1]), weder Juden noch Griechen, sondern aus beiden ein neues. Die Engel selbst haben nichts geahnt von dieser πολυποίκιλος σοφία Gottes (Eph. 3_{10}), die sich ihnen in der Kirche offenbart, sie recken verwundert den Hals, um vom Himmel her diese wunderbare Veranstaltung zu schauen[2]). — Und wie die Christen das neue Volk sind, so sind sie das uralte, von Anfang an erwählte. Daß über den Gläubigen der Erwählungsratschluß Gottes von Ewigkeit her waltet[3]), kommt in der phantastischen Sprache der Zeit darin zum Ausdruck, daß die Kirche als eine präexistente Wesenheit erfaßt wird. Die Kirche ist pneumatisch[4]) wie unser Herr Jesus, und wurde am Ende der Tage sichtbar, um uns zu retten. Hermas schaut die Kirche als Greisin, „weil sie vor allen Dingen zuerst geschaffen wurde[5])".

Dies neue Volk Gottes setzt sich schlankweg in alle Rechte des vermeintlichen alten Gottesvolkes. Weit über die Art hinüber, wie Paulus das Verhältnis der neuen Gottesgemeinde zur alten bestimmt hatte, spannen sich die Ansprüche dieses Christentums. An Stelle der Konzeption des Apostels, daß die Heiden in den alten heiligen Gottesstamm eingepfropft seien, tritt die Behauptung von der Depossedierung des alten Volkes, oder genauer der Satz, daß das Judentum niemals Gottes Volk gewesen sei. Mit besonderer Härte ist dieser Standpunkt bereits im vierten Evangelium durchgeführt, die Juden haben den Zug vom Vater her nicht, sie sind Kinder des Teufels, gehören nicht zur Herde Jesu[6]).

---

[1]) Kerygma Petri bei Klemens Al. VI 5. 41 ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί. Vgl. die Sache im Brief an Diognet. K. 5. Aristides Apolog. K. 2. K. 16: „Und sicherlich: neu ist dieses Volk und eine göttliche Beimischung ist in ihm". — Oracula Sibyllina I 383 f. βλαστὸς νέος ἀνθήσειεν ἐξ ἐθνῶν.

[2]) Vgl. I. Pt. 1_{12} εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

[3]) I. Klem. 29_1 f. wird Dt. 32_8 f. einfach auf die Erwählung des neuen Gottesvolkes gedeutet.

[4]) ἦν γὰρ πνευματική II. Klem. 14_3. — πνευματικός heißt in diesem Zusammenhang beinahe so viel wie präexistent (vom Himmel her).

[5]) Visio II 4_1. Vgl. Visio I 3_4 (θεὸς) τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν. I 1_6 (um der Kirche willen ist die ganze Welt geschaffen).

[6]) Jo. 6_{37} ff. $_{44}$ ff. 8_{44} 10_{26}. Vgl. beispielsweise noch die scharfe Gegenüberstellung von Ἰουδαϊσμός und Χριστιανισμός Ignat. Magn. 9—10; die Art, wie die Apok. Jo. sogar den Judennamen für die Christen mit Beschlag belegt 2_9 3_9; die Herübernahme des Titels „Zwölfstämmevolk der Diaspora" im Prooemium des Jak.- und des I. Pt.-Briefes; Justins Auseinandersetzung mit dem Judenchristen-

Und diese Meinung ist so allgemeingültig, daß der Verfasser des Barnabasbriefes es als grobe Sünde anrechnet, wenn gewisse Leute erklären: „Ihr Bund ist auch unser Bund“ und demgegenüber ermahnt, daß wir von dem, was wir besitzen, nichts ablassen dürfen (4₆ ₉).

So gehört der christlichen Kirche, die auch allmählich das Bewußtsein gewinnt, an Zahl und Bedeutung der Synagoge überlegen zu sein (II Klem. 2₃), alles, was bisher als das Eigentum der letzteren gegolten hat[1]). Ihr gehört Abraham (und die Patriarchen); den hatte schon Paulus als Erbherrn des Glaubens in Anspruch genommen. Ihr gehört das Bündnis, ihr das Gesetz. Moses hat Bund und Gesetz der zwei Tafeln von Gott erhalten, aber das Volk Israel war ihrer nicht wert. Daher hat Moses die Tafeln zertrümmert; αὐτὸς δὲ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας δι' ἡμᾶς ὑπομείνας[2]). Daß Christus κατὰ σάρκα aus dem Samen Davids stammt, verschwindet (trotz Paulus) allmählich aus dem christologischen Bekenntnis der alten Christenheit, obwohl noch Ignatius den Satz kennt (s. o. S. 283₁). — Der Christengemeinde gehört der wahre Kultus, der Gottesdienst in Geist und Wahrheit, der wahre Hohepriester des höheren besseren Bündnisses, das echte θυσιαστήριον, an dem teilzunehmen die Anhänger der Synagoge kein Recht haben[3]).

Das Christentum ist universal gewordenes, entschränktes Diasporajudentum, aber es ist auch weithin entschränktes Diasporajudentum. Es führt die Entwickelung, die im Diasporajudentum bereits siegreich begonnen hatte, in derselben Richtung weiter. Es entfaltet sich zu der Religion des Monotheismus, des Glaubens an den allmächtigen Schöpfergott, der von aller partikularen Gebundenheit und von allem rituellen Wesen freien geistigen Sittlichkeit, des Glaubens an Verantwortung und Vergeltung nach dem Tode, der Zuversicht auf die

tum Dialog. 47 f.; die Bezeichnung der Juden schlankweg als Sünder Barnab. 12₁₀ usw. Das Hauptthema des wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrh. stammenden sogenannten V. Esrabuches ist das der Ablösung des alten Gottesvolkes durch das neue: „Ich werde zu andern Völkern wandern und ihnen meinen Namen geben, auf daß sie meine Satzungen halten“ (I 24).

[1]) Wir besitzen eine charakteristische Stelle, die uns zeigt, wie das Judentum seinerseits mit Ingrimm dem gegenüberstand. Schemoth Rabba Par. 6. 47 (übers. v. Wünsche S. 324) wird erzählt, Mose habe beabsichtigt, auch die Mischna niederzuschreiben. „Gott aber sah voraus, daß die Heiden die Thora übersetzen würden und sagen: wir sind Israel, Söhne Gottes.“ Die ungeschriebene Thora werde der einzige Vorzug Israels bleiben (Bousset, Rel. d. Judent.[2] S. 180).

[2]) Barn. 14₄. Vgl. 4₈.

[3]) Vgl. die Betrachtungen des Hebräerbriefs, besonders 13₈₋₁₅.

sündenvergebende göttliche Barmherzigkeit, des Gottesdienstes in Geist und Wahrheit.

1. Das bedeutsamste Charakteristikum ist der einfache Glaube an den einen allmächtigen Schöpfergott. Der Hirt des Hermas stellt dies Gebot, dessen Formulierung er vielleicht bis auf den Wortlaut dem Judentum entlehnt hat, allen anderen Geboten voran: πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν[1]). Wenn man den ersten Klemensbrief liest, so sieht man staunend, daß hier das Christentum kaum etwas anderes ist, als dieser Glaube an den allmächtigen einen Schöpfergott, der mit seiner Allmacht über die Welt gebietet und sie mit seiner väterlichen Fürsorge lenkt. In feierlicher, gewählter Sprache, die sich hier und da zum rauschenden Hymnus steigert und den Einfluß stoischer, wohl durchs Judentum hindurchgegangener Popularphilosophie deutlich zeigt, feiert Klemens diesen Schöpfergott[2]): ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου! Seine Gestalt überragt und überschattet die Gestalt Jesu noch ganz[3]); charakteristisch ist es, wie hier das paulinische „der Vater unseres Herrn Jesu Christi"[4]) durch die Beziehung des Vaternamens auf die Schöpfung völlig zurückgedrängt wurde. Überhaupt kann man durchgängig beobachten, daß in einem Teil der nachapostolischen Literatur die einfachen Gottesbezeichnungen (θεός, πατήρ), die uns in den klassischen Zeugnissen des Urchristentums begegnen, zu Gunsten einer volleren und reicheren Sprache, deren Klang uns aus

---

1) Vgl. die fast wörtliche Wiederholung im Kerygma Petri, Klemens Alex. VI 5. 39. Der neuentdeckte liturgische Papyrus von Dêr Balyzeh beweist, daß dies Bekenntnis auch in die Liturgie aufgenommen wurde (Schermann, Texte u. Unters., Bd. 36,1, S. 12). – Es stammt vielleicht sogar ursprünglich daher.

2) Vgl. namentlich K. 20, auch den Anfang des großen Gebets 59_{3}f. Vgl. zur Betonung des Schöpfungsgedankens Apg. $17_{24.26}$ Hermas Vis. I 1 Mand. XII 4_{2} II. Klem. 15_{2} Didache 10_{3} (eucharistisches Gebet!). I. Tim. 6_{13} θεὸς ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα (vgl. I. Klem. 59_{3}). Akt. d. Pionius K. 8; Mart. Just. 2_{5}.

3) S. oben S. 276_{2} den Nachweis von der ausschließlichen Beziehung des ἅγιον καὶ ἔνδοξον ὄνομα auf Gott.

4) πατήρ in Beziehung auf Christus nur I. Klem. 7_{4}. – 23_{1} ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατήρ mit Beziehung auf die Erwählung des neuen Gottesvolkes. 29_{1} ἐπιεικὴς καὶ εὔσπλαγχνος πατήρ in eschatologischem Zusammenhang. – 19_{2} πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου. 62_{2} πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης. – Die trinitarische Formel lautet θεός – Χριστός – πνεῦμα 46_{6} 58_{2}. – Vgl. δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος 35_{3}. ὁ (μέγας) δημιουργὸς τῶν ἁπάντων 20_{11} 26_{1} 33_{2} 59_{2} (38_{3}. 7_{3}). παντὸς πνεύματος κτίστης 59_{3}.

der späteren jüdischen Literatur und der jüdischen Gebetsliturgie vertraut ist, zurücktreten[1]).

2. Aber auch mit seiner Forderung echter, von allem Partikularismus und allem Rituellen freier Sittlichkeit vollendet dies Christentum die Tendenz der jüdischen Diaspora. Es ist wahr, das Judentum hat von sich aus hier die letzten Fesseln und Bedingtheiten nicht abstreifen können, aber es hat sie wesentlich gelockert. Nun fallen die letzten Schranken. Aber zugleich kann das Christentum den reichen Schatz einer geistigen, hochstehenden Ethik sowohl aus dem von ihm als heiligen Buch angeeigneten alten Testament, als auch aus dem späteren jüdischen Schrifttum einfach übernehmen. Der Verfasser des ersten Klemens lebt ganz und gar in der Ethik des alten Testaments. Ihm ist die heilige Schrift das große moralische Bilderbuch geworden, das er bei fast allen ethischen Ermahnungen vor seinen Lesern aufschlägt. Aber nicht nur das alte Testament wird in dieser Richtung fruchtbar gemacht, auch die spätere jüdische Literatur wird ausgeschöpft. Die christliche Religion hat in ihrem Schoße die jüdische (jetzt sogenannte apokryphe, pseudepigraphische) Literatur erhalten, während die Synagoge sie abstieß, und diese ist weithin ethische Literatur. Ich verweise nur auf die Sprüche des Siraziden, auf das Tobitbuch, auf die Weisheit Salomos, auf das zweite und vierte Makkabäerbuch, vor allem auf die frühchristliche Bearbeitung der Testamente der Patriarchen. In der Didache,

[1]) Vgl. z. B. die Aufnahme des dem Judentum geläufigen δεσπότης (im Unterschied von κύριος) s. o. S. 269; ferner θεὸς παντοκράτωρ Apk. Jo. (passim; sonst im N.T. nur II. Kor. 6_{18} im Zitat aus A.T.) I. Klem. Prooem. 2_3 32_4 (60_4) 62_2 Did. 10_3. Mart. Polyk. 14_1 19_2 Herm. Vis. III 3_5 Sim. V 7_4 Mart. d. Apollon. 46 Pion. 8 Acta Perpet. 21_{11} (omnipotens) — ferner das charakteristische und echt jüdische (Bilderreden des Henoch!) κύριος (θεός, δεσπότης) τῶν πνευμάτων I. Klem. 64_1 (59_3 εὐεργέτης πνευμάτων καὶ θεὸς πάσης σαρκός) Hebr. 12_9, vgl. Apk. 22_6, dazu θεὸς τῶν (ἀγγέλων καὶ) δυνάμεων Herm. Vis. I 3_4 Mart. Polyk. 14_1; ὕψιστος I. Klem. 45_7 59_3 Lk.-Evg. passim. Apg. 7_{48} 16_{17} Hebr. 7_1 Ignat. Rö. Prooem.; πανεπόπτης I. Klem. 55_6 64_1 Polyk. Phil. 7_2; ἅγιος πανάγιος I. Klem. 30_1 35_2 (58_1) 59_3 (τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον). Did. 10_2; θεὸς ζῶν (II. Kor. 3_3 6_{16} I. Th. 1_9) I. Tim. 3_{15} 4_{10} 6_{17} Hebr. 3_{12} 9_{14} 10_{31} 12_{22} I. Pt. 1_{23} Apk. 4_9f. 7_2 10_6 15_7; Herm. Vis. II 3_2 III 7_2; ζωογονῶν (τὰ πάντα) I. Tim. 6_{13}, τὸ ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὄνομα I. Klem. 59_3; θεὸς μόνος I. Klem. 59_4 (59_3) II. Klem. 20_5 Ju. 4. 25 Rö. 16_{27} I. Tim. 1_{17}; ὄνομα ἀληθινὸν καὶ μόνον I Klem. 43_6, vgl. Jo. 17_3 (I. Jo. 5_{20}); βασιλεὺς (μέγας) Herm. Vis. III 9_8 I. Tim. 1_{17} (βασ. τῶν αἰώνων) Apk. Jo. 15_3; ἀόρατος θεός I. Tim. 1_{17} Hebr. 11_{27} II. Klem. 20_5; μακάριος θεός I. Tim. 1_{17}. — Feierliche liturgische Häufung der Epitheta z. B. I. Tim. 1_{17} 6_{15}f. Rö. 16_{25-27} (wahrscheinlich unecht) I. Klem. 59 II. Klem. 20_5.

den ethischen Schlußpartien des Barnabasbriefes, der sogenannten apostolischen Kirchenordnung ist ein jüdischer Katechismus („die beiden Wege“) aufgenommen. Die Vermutung wird sich kaum abweisen lassen, daß der Verfasser des Hermasbuches in überwiegendem Maße, vor allem in den Mandaten, aber auch in den Visionen und Gleichnissen einfach jüdisches Material weitergegeben und dieses nur wenig mit eigenem vermehrt hat[1]). Dasselbe wird man vom Verfasser des Jakobusbriefes zu urteilen haben. Selbst in der Umdeutung der alttestamentlichen Zeremonialgesetze in moralische Vorschriften, als deren erstes und klassisches Dokument der Barnabasbrief gelten mag, ist die Literatur des Diasparajudentums dem Christentum vorangegangen (vgl. vor allem den Aristeasbrief und die reichhaltigen Ausführungen Philos in dieser Richtung). So erscheint nun das Christentum in der zusammenfassenden und klassischen Formulierung als „das neue Gesetz“, welches doch eigentlich das alte ist[2]). Dieses alte, in seiner rechten Auslegung und entkleidet seines äußerlichen und zeremoniellen Wesens, das ja aber eigentlich nur Schein- und Mißverständnis ist und auf falscher Deutung des Wortlauts beruht; doch wieder das neue Gesetz, das königliche Gebot der Liebe, das vollendete Gesetz der Freiheit[3]).

3. Und diese ethische Grundstimmung wird getragen von dem Glauben an die nahe Vergeltung und von der Furcht vor dem bald kommenden Gericht[4]). Im ersten Mandatum des Hermas heißt es πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσον . . . ζήσῃ τῷ θεῷ, ἐὰν φυλάξῃς τὴν ἐντολὴν ταύτην. Wie der Verfasser des IV. Esra an einer markanten, bekenntnisartigen Stelle seines Buches den Gedanken Gottes des Weltschöpfers mit dem des Weltrichters verbindet (5_{56} – 6_{6}), so tritt für den Schreiber des Klemensbriefes Schöpfung und Auf-

[1]) Daß diese jüdische Ethik des Hermas wiederum von hellenistischer (stoischer) Popularethik tief berührt ist, kann hier nur angedeutet werden.

[2]) I. Jo. 2_{7} οὐκ ἐντολὴν καινὴν . . . ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν, ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε (es ist das alte Gebot, das [alttestamentliche] Wort, das ihr hört [gehört habt]).

[3]) Vgl. Jak. 1_{25} 2_{8} (2_{10-12} 4_{11}), die übrigen Nachweise s. u. in dem Abschnitt über Christus, den Gesetzgeber. Barnabas 2_{6} ὁ καινὸς νόμος ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης. — Bei dem vollkommenen Gesetz ist oft mehr schon an die Gebote der Askese als an die Liebe gedacht. Beachtenswert ist hier und da der Zusammenhang mit dem Dogma der Stoa von dem natürlichen Welt- und Sittengesetz: Tatian, Or. 28: διὰ τοῦτο καὶ τῆς παρ' ὑμῖν κατέγνων νομοθεσίας· μίαν μὲν γὰρ ἐχρῆν εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν. Harnack, Dogmengesch. I⁴ 191 Vgl. auch Mission u. Ausbreitung d. Christent.² I 210_{1}.

[4]) Vgl. Barn. 1_{6} δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος. II. Klem. 12_{1}.

erstehung in unmittelbaren Zusammenhang als Anfangspunkt und Endpunkt der Großtaten des Gottes, dem man eben deshalb Furcht und Gehorsam schuldig ist (K. 20—28). Gott ist[1]) der Schöpfer und der Richter[2]). So mündet die jüdische Eschatologie in die christliche ein, und mit der Eschatologie die jüdische materialistische Lehre von der Auferstehung des Fleisches trotz Paulus[3]) und die gesamte phantastische jüdische Apokalyptik. Hier auf diesem Boden fließen die Literaturen völlig in einander, so daß die Grenzlinie zwischen Jüdischem und Christlichem oft so schwer zu ziehen ist. Die Apokalypse, die unter dem Namen des Johannes geht, so manche andere frühchristliche Apokalypse und wiederum die Tatsache, daß uns fast die gesamte apokalyptisch-pseudepigraphische Literatur nur durch das Medium christlicher Überlieferung (und teilweiser Bearbeitung) erhalten ist, geben Zeugnis dafür. Die älteste Kirchenordnung, die Zwölfapostellehre, schließt mit einer kleinen Apokalypse, die vielleicht wie der ethische Katechismus am Anfang jüdischer Herkunft ist. Nur in dem einen Punkt, daß sich beim Blick auf das Ende neben die zitternde Angst und Furcht stärker die triumphierende Hoffnung stellt — ein klassisches Zeugnis dafür ist der erste Petrusbrief[4]) — hebt sich der Geist der jungen Religion von der alten ab.

4. Ja auch den zentralen Gedanken der gegenwärtigen Sündenvergebung konnte dies Christentum aus der Synagoge entnehmen. Denn es ist keineswegs so, daß dieser Gedanke aus der spätjüdischen Frömmigkeit zurückgetreten wäre[5]). Der Glaube, daß Gott, der gestrenge Richter, doch zugleich der barmherzige Gott ist, der den Frommen ihre Sünden vergibt, ist dieser durchaus nicht fremd. Die Bitte um Sündenvergebung charakterisiert die jüdische Gebetsliteratur weithin. Ja man möchte fast urteilen, daß die stärkere Betonung der Sündenvergebung sich gerade dort im Christentum erhalten hat, wo starke Beziehungen zwischen diesem und der jüdischen Diasporafrömmigkeit vorhanden sind (also in dem von uns behandelten Schriftenkreis). Im allgemeinen tritt doch

[1]) Vgl. auch Hebr. $11_{2.6}$, die beiden Momente nebeneinander.

[2]) Daß sich verhältnismäßig wenige Zeugnisse für das Richtertum Gottes finden, liegt daran, daß zumeist das Weltrichteramt auf Christus übertragen erscheint. Doch vgl. I. Pt. 1_{17} Jak. 4_{12} 5_4 5_9f. (?) Apk. 1_8 4_9 11_{17}f. 19_2 20_{11}ff. I. Jo. 4_{17} II. Pt. 3_{12} τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας). [3]) S. o. S. 132.

[4]) Vgl. im Anfang des Barnabas 1_4 πίστις ἀγάπη ἐλπίς. — I_6 heißt es sogar Lebenshoffnung als Anfang und Ende unseres Glaubens, — Gerechtigkeit — Liebe.

[5]) Bousset, Relig. d. Judentums² 446ff.

eben der Gedanke der gegenwärtigen Sündenvergebung im alten Christentum vielfach ganz zurück. Die Tatsache, daß die neue Religion von dem Gedanken des großen Opfers, das am Kreuze dargebracht wurde, beherrscht erscheint, darf daran nicht irremachen. Denn dieser Glaube bleibt wesentlich auf das Große und Ganze gerichtet. Es handelt sich in der Regel um die Erlösung und Versöhnung der Menschheit, um das eine große Opfer, das für die (vergangenen) Sünden der Menschheit dargebracht wurde, um den Sieg über die fluchheischenden Mächte der Vergangenheit, um die Brechung der Herrschaft des Todes und des Teufels, um die Erwerbung des Eigentumsvolkes. Der Gedanke an den einzelnen und die gegenwärtige Sünde des einzelnen Lebens tritt dabei stark zurück. Die psychologische Beziehung zwischen dem Todesleiden Christi und der Gewißheit der Vergebung der aktuellen Sünde für die einzelne Seele wird nicht so gar häufig hergestellt. Ferner ist es bekannt, wie sehr von Paulus an die Überzeugung herrscht, daß die Sündenvergebung, im wesentlichen gesehen, am Anfang des Christentums stehe, daß der Christ eigentlich nicht mehr sündige und daß die Aufgabe des Christen darin bestehe, sich rein und unbefleckt bis auf den großen Gerichtstag Gottes zu bewahren. Die Tatsache ist bereits hervorgehoben, daß wir beim Verfasser des Johannesevangeliums das Wort Sündenvergebung vergeblich suchen, und daß die einzige Stelle, in der wir sie finden, von der Institution der (äußeren) Vergebung durch die Apostel handelt. Stark tritt das stolze und starke, doch etwas naive und robuste Bewußtsein, daß der Christ nicht mehr sündige, im ersten Johannesbrief heraus: „Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht; jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen und erkannt“ (I 3_6)[1]. Auch Ignatius[2]) kennt den Gedanken „Sünde und

[1]) Damit stimmen die m. E. von andrer Hand stammenden Ausführungen I 1_7—2_2 allewege nicht überein, es müßte denn sein, daß man Sündenbekenntnis und Sündenbekehrung auf den Taufakt bezöge. Das ist aber wegen 2_1 unmöglich.

[2]) Er hat *einmal* die formelhafte Wendung, daß Christus für unsere Sünden gelitten hat Smyrn. 7_1 (vgl. Polyk. Phil. 7_2). Das an Paulus anklingende οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι Rö 5_1 (Philad. 8_2) steht etwa im Sinn von τετελείωμαι. Den Begriff von μετανοεῖν erläutert J. durch ἔρχεσθαι ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας (Philad. 3_2) oder μετανοεῖν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου (8_1), vgl. Smyrn. 4_1 5_3; überall hat J. die Kirchenbuße der Häretiker vor Augen, auch Smyrn. 9_1 steht εἰς θεὸν μετανοεῖν unmittelbar vor der Aufforderung, ohne den Bischof nichts zu tun (einmal Eph. 10_1 die Formel in Beziehung auf Nichtchristen).

der späteren jüdischen Literatur und der jüdischen Gebetsliturgie vertraut ist, zurücktreten[1]).

2. Aber auch mit seiner Forderung echter, von allem Partikularismus und allem Rituellen freier Sittlichkeit vollendet dies Christentum die Tendenz der jüdischen Diaspora. Es ist wahr, das Judentum hat von sich aus hier die letzten Fesseln und Bedingtheiten nicht abstreifen können, aber es hat sie wesentlich gelockert. Nun fallen die letzten Schranken. Aber zugleich kann das Christentum den reichen Schatz einer geistigen, hochstehenden Ethik sowohl aus dem von ihm als heiligen Buch angeeigneten alten Testament, als auch aus dem späteren jüdischen Schrifttum einfach übernehmen. Der Verfasser des ersten Klemens lebt ganz und gar in der Ethik des alten Testaments. Ihm ist die heilige Schrift das große moralische Bilderbuch geworden, das er bei fast allen ethischen Ermahnungen vor seinen Lesern aufschlägt. Aber nicht nur das alte Testament wird in dieser Richtung fruchtbar gemacht, auch die spätere jüdische Literatur wird ausgeschöpft. Die christliche Religion hat in ihrem Schoße die jüdische (jetzt sogenannte apokryphe, pseudepigraphische) Literatur erhalten, während die Synagoge sie abstieß, und diese ist weithin ethische Literatur. Ich verweise nur auf die Sprüche des Siraziden, auf das Tobitbuch, auf die Weisheit Salomos, auf das zweite und vierte Makkabäerbuch, vor allem auf die frühchristliche Bearbeitung der Testamente der Patriarchen. In der Didache,

---

[1]) Vgl. z. B. die Aufnahme des dem Judentum geläufigen δεσπότης (im Unterschied von κύριος) s. o. S. 269; ferner θεὸς παντοκράτωρ Apk. Jo. (passim; sonst im N.T. nur II. Kor. 6_{18} im Zitat aus A.T.) I. Klem. Prooem. 2_{3} 32_{4} (60_{4}) 62_{2} Did. 10_{3}. Mart. Polyk. 14_{1} 19_{2} Herm. Vis. III 3_{5} Sim. V 7_{4} Mart. d. Apollon. 46 Pion. 8 Acta Perpet. 21_{11} (omnipotens) — ferner das charakteristische und echt jüdische (Bilderreden des Henoch!) κύριος (θεός, δεσπότης) τῶν πνευμάτων I. Klem. 64_{1} (59_{3} εὐεργέτης πνευμάτων καὶ θεὸς πάσης σαρκός) Hebr. 12_{9}, vgl. Apk. 22_{6}, dazu θεὸς τῶν (ἀγγέλων καὶ) δυνάμεων Herm. Vis. I 3_{4} Mart. Polyk. 14_{1}; ὕψιστος I. Klem. 45_{7} 59_{3} Lk.-Evg. passim. Apg. 7_{48} 16_{17} Hebr. 7_{1} Ignat. Rö. Prooem.; παντεπόπτης I. Klem. 55_{6} 64_{1} Polyk. Phil. 7_{2}; ἅγιος πανάγιος I. Klem. 30_{1} 35_{3} (58_{1}) 59_{3} (τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον). Did. 10_{2}; θεὸς ζῶν (II. Kor. 3_{3} 6_{16} I. Th. 1_{9}) I. Tim. 3_{15} 4_{10} 6_{17} Hebr. 3_{12} 9_{14} 10_{31} 12_{22} I. Pt. 1_{23} Apk. 4_{9}f. 7_{2} 10_{6} 15_{7}; Herm. Vis. II 3_{2} III 7_{2}; ζωογονῶν (τὰ πάντα) I. Tim. 6_{13}, τὸ ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὄνομα I. Klem. 59_{3}; θεὸς μόνος I. Klem. 59_{4} (59_{3}) II. Klem. 20_{5} Ju. $_{4.25}$ Rö. 16_{27} I. Tim. 1_{17}; ὄνομα ἀληθινὸν καὶ μόνον I Klem. 43_{6}, vgl. Jo. 17_{3} (I. Jo. 5_{20}); βασιλεὺς (μέγας) Herm. Vis. III 9_{8} I. Tim. 1_{17} (βασ. τῶν αἰώνων) Apk. Jo. 15_{3}; ἀόρατος θεός I. Tim. 1_{17} Hebr. 11_{27} II. Klem. 20_{5}; μακάριος θεὸς I. Tim. 1_{17}. — Feierliche liturgische Häufung der Epitheta z. B. I. Tim. 1_{17} 6_{15}f. Rö. 16_{25-27} (wahrscheinlich unecht) I. Klem. 59 II. Klem. 20_{5}.

den ethischen Schlußpartien des Barnabasbriefes, der sogenannten apostolischen Kirchenordnung ist ein jüdischer Katechismus („die beiden Wege") aufgenommen. Die Vermutung wird sich kaum abweisen lassen, daß der Verfasser des Hermasbuches in überwiegendem Maße, vor allem in den Mandaten, aber auch in den Visionen und Gleichnissen einfach jüdisches Material weitergegeben und dieses nur wenig mit eigenem vermehrt hat[1]). Dasselbe wird man vom Verfasser des Jakobusbriefes zu urteilen haben. Selbst in der Umdeutung der alttestamentlichen Zeremonialgesetze in moralische Vorschriften, als deren erstes und klassisches Dokument der Barnabasbrief gelten mag, ist die Literatur des Diasparajudentums dem Christentum vorangegangen (vgl. vor allem den Aristeasbrief und die reichhaltigen Ausführungen Philos in dieser Richtung). So erscheint nun das Christentum in der zusammenfassenden und klassischen Formulierung als „das neue Gesetz", welches doch eigentlich das alte ist[2]). Dieses alte, in seiner rechten Auslegung und entkleidet seines äußerlichen und zeremoniellen Wesens, das ja aber eigentlich nur Schein- und Mißverständnis ist und auf falscher Deutung des Wortlauts beruht; doch wieder das neue Gesetz, das königliche Gebot der Liebe, das vollendete Gesetz der Freiheit[3]).

3. Und diese ethische Grundstimmung wird getragen von dem Glauben an die nahe Vergeltung und von der Furcht vor dem bald kommenden Gericht[4]). Im ersten Mandatum des Hermas heißt es πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσον . . . ζήσῃ τῷ θεῷ, ἐὰν φυλάξῃς τὴν ἐντολὴν ταύτην. Wie der Verfasser des IV. Esra an einer markanten, bekenntnisartigen Stelle seines Buches den Gedanken Gottes des Weltschöpfers mit dem des Weltrichters verbindet ($5_{56}-6_{6}$), so tritt für den Schreiber des Klemensbriefes Schöpfung und Auf-

[1]) Daß diese jüdische Ethik des Hermas wiederum von hellenistischer (stoischer) Popularethik tief berührt ist, kann hier nur angedeutet werden.

[2]) I. Jo. 2_{7} οὐκ ἐντολὴν καινὴν . . . ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν, ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε (es ist das alte Gebot, das [alttestamentliche] Wort, das ihr hört [gehört habt]).

[3]) Vgl. Jak. 1_{25} 2_{8} (2_{10-12} 4_{11}), die übrigen Nachweise s. u. in dem Abschnitt über Christus, den Gesetzgeber. Barnabas 2_{6} ὁ καινὸς νόμος ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης. — Bei dem vollkommenen Gesetz ist oft mehr schon an die Gebote der Askese als an die Liebe gedacht. Beachtenswert ist hier und da der Zusammenhang mit dem Dogma der Stoa von dem natürlichen Welt- und Sittengesetz: Tatian, Or. 28: διὰ τοῦτο καὶ τῆς παρ' ὑμῖν κατέγνων νομοθεσίας· μίαν μὲν γὰρ ἐχρῆν εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν. Harnack, Dogmengesch. I[4] 191 Vgl. auch Mission u. Ausbreitung d. Christent.[3] I 210_{1}.

[4]) Vgl. Barn. 1_{6} δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος. II. Klem. 12_{1}.

erstehung in unmittelbaren Zusammenhang als Anfangspunkt und Endpunkt der Großtaten des Gottes, dem man eben deshalb Furcht und Gehorsam schuldig ist (K. 20–28). Gott ist[1]) der Schöpfer und der Richter[2]). So mündet die jüdische Eschatologie in die christliche ein, und mit der Eschatologie die jüdische materialistische Lehre von der Auferstehung des Fleisches trotz Paulus[3]) und die gesamte phantastische jüdische Apokalyptik. Hier auf diesem Boden fließen die Literaturen völlig in einander, so daß die Grenzlinie zwischen Jüdischem und Christlichem oft so schwer zu ziehen ist. Die Apokalypse, die unter dem Namen des Johannes geht, so manche andere frühchristliche Apokalypse und wiederum die Tatsache, daß uns fast die gesamte apokalyptisch-pseudepigraphische Literatur nur durch das Medium christlicher Überlieferung (und teilweiser Bearbeitung) erhalten ist, geben Zeugnis dafür. Die älteste Kirchenordnung, die Zwölfapostellehre, schließt mit einer kleinen Apokalypse, die vielleicht wie der ethische Katechismus am Anfang jüdischer Herkunft ist. Nur in dem einen Punkt, daß sich beim Blick auf das Ende neben die zitternde Angst und Furcht stärker die triumphierende Hoffnung stellt — ein klassisches Zeugnis dafür ist der erste Petrusbrief[4]) — hebt sich der Geist der jungen Religion von der alten ab.

4. Ja auch den zentralen Gedanken der gegenwärtigen Sündenvergebung konnte dies Christentum aus der Synagoge entnehmen. Denn es ist keineswegs so, daß dieser Gedanke aus der spätjüdischen Frömmigkeit zurückgetreten wäre[5]). Der Glaube, daß Gott, der gestrenge Richter, doch zugleich der barmherzige Gott ist, der den Frommen ihre Sünden vergibt, ist dieser durchaus nicht fremd. Die Bitte um Sündenvergebung charakterisiert die jüdische Gebetsliteratur weithin. Ja man möchte fast urteilen, daß die stärkere Betonung der Sündenvergebung sich gerade dort im Christentum erhalten hat, wo starke Beziehungen zwischen diesem und der jüdischen Diasporafrömmigkeit vorhanden sind (also in dem von uns behandelten Schriftenkreis). Im allgemeinen tritt doch

[1]) Vgl. auch Hebr. $11_{2.6}$, die beiden Momente nebeneinander.

[2]) Daß sich verhältnismäßig wenige Zeugnisse für das Richtertum Gottes finden, liegt daran, daß zumeist das Weltrichteramt auf Christus übertragen erscheint. Doch vgl. I. Pt. 1_{17} Jak. 4_{12} 5_4 5_8f. (?) Apk. 1_8 4_8 11_{17}f. 19_2 20_{11}ff. I. Jo. 4_{17} II. Pt. 3_{12} τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας). [3]) S. o. S. 132.

[4]) Vgl. im Anfang des Barnabas 1_4 πίστις ἀγάπη ἐλπίς. — I_6 heißt es sogar Lebenshoffnung als Anfang und Ende unseres Glaubens, — Gerechtigkeit — Liebe.

[5]) Bousset, Relig. d. Judentums² 446ff.



eben der Gedanke der gegenwärtigen Sündenvergebung im alten Christentum vielfach ganz zurück. Die Tatsache, daß die neue Religion von dem Gedanken des großen Opfers, das am Kreuze dargebracht wurde, beherrscht erscheint, darf daran nicht irremachen. Denn dieser Glaube bleibt wesentlich auf das Große und Ganze gerichtet. Es handelt sich in der Regel um die Erlösung und Versöhnung der Menschheit, um das eine große Opfer, das für die (vergangenen) Sünden der Menschheit dargebracht wurde, um den Sieg über die fluchheischenden Mächte der Vergangenheit, um die Brechung der Herrschaft des Todes und des Teufels, um die Erwerbung des Eigentumsvolkes. Der Gedanke an den einzelnen und die gegenwärtige Sünde des einzelnen Lebens tritt dabei stark zurück. Die psychologische Beziehung zwischen dem Todesleiden Christi und der Gewißheit der Vergebung der aktuellen Sünde für die einzelne Seele wird nicht so gar häufig hergestellt. Ferner ist es bekannt, wie sehr von Paulus an die Überzeugung herrscht, daß die Sündenvergebung, im wesentlichen gesehen, am Anfang des Christentums stehe, daß der Christ eigentlich nicht mehr sündige und daß die Aufgabe des Christen darin bestehe, sich rein und unbefleckt bis auf den großen Gerichtstag Gottes zu bewahren. Die Tatsache ist bereits hervorgehoben, daß wir beim Verfasser des Johannesevangeliums das Wort Sündenvergebung vergeblich suchen, und daß die einzige Stelle, in der wir sie finden, von der Institution der (äußeren) Vergebung durch die Apostel handelt. Stark tritt das stolze und starke, doch etwas naive und robuste Bewußtsein, daß der Christ nicht mehr sündige, im ersten Johannesbrief heraus: „Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht; jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen und erkannt“ (I 3_6)[1]. Auch Ignatius[2]) kennt den Gedanken „Sünde und

---

[1]) Damit stimmen die m. E. von andrer Hand stammenden Ausführungen I 1_7–2_2 allewege nicht überein, es müßte denn sein, daß man Sündenbekenntnis und Sündenbekehrung auf den Taufakt bezöge. Das ist aber wegen 2_1 unmöglich.

[2]) Er hat einmal die formelhafte Wendung, daß Christus für unsere Sünden gelitten hat Smyrn. 7_1 (vgl. Polyk. Phil. 7_2). Das an Paulus anklingende οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι Rö 5_1 (Philad. 8_2) steht etwa im Sinn von τετελείωμαι. Den Begriff von μετανοεῖν erläutert J. durch ἔρχεσθαι ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας (Philad. 3_2) oder μετανοεῖν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου (8_1), vgl. Smyrn. 4_1 5_3; überall hat J. die Kirchenbuße der Häretiker vor Augen, auch Smyrn. 9_1 steht εἰς θεὸν μετανοεῖν unmittelbar vor der Aufforderung, ohne den Bischof nichts zu tun (einmal Eph. 10_1 die Formel in Beziehung auf Nichtchristen).

Sündenvergebung" kaum. Jene stolze (paulinisch-johanneische) Grundstimmung verhärtet und versteift sich dann zu der bekannten dogmatischen Anschauung, daß in der Taufe die vorher begangenen Sünden, die unter den alttestamentlichen Gesichtspunkt der Unwissenheitssünden[1]) gestellt wurden, vergeben werden, und daß es gilt, das Taufsiegel rein und unbefleckt zu bewahren. Der Hebräerbrief betont in aller Schärfe die Unvergebbarkeit[2]) gewisser grober Vergehungen nach der Taufe, namentlich die des Abfalls. Das Hauptanliegen des Hirten des Hermas, die Verkündigung einer zweiten Buße nach der Taufe, ruht ganz und gar auf dieser Grundstimmung[3]). „Wenn wir nicht die Taufe rein und unbefleckt bewahren, wie wollen wir dann mit Zuversicht in das Reich Gottes eingehen?" In diese Worte faßt der Prediger der II. Klem.-Homilie treffend diese Grundstimmung zusammen[4]).

Es ist freilich zuzugeben, daß die verschiedenen Auffassungen und Stimmungen hier in einander übergehen. Der Begriff der Sünden, die in Unwissenheit geschehen, ist kein klar abgegrenzter und einer sehr starken Ausdehnung fähig. So kann sich der Glaube an Sündenvergebung auch da halten, wo das Ideal der Reinerhaltung des Siegels der Taufgnade das christliche Leben beherrscht. Aber es läßt sich doch nicht leugnen: der pneumatische Enthusiasmus des Paulus, die darauf basierende kirchliche Anschauung von der Notwendigkeit der Reinheit des Christenlebens, die immer stärker werdende Betonung der Sakramentsgnade haben das Evangelium von der Sündenvergebung im allgemeinen gedämpft und zurückgedrängt.

Und nun hebt sich aus diesem ganzen Milieu die schlichte einfache und selbstverständliche Art, mit der der Verfasser des ersten Klemensbriefes von der gegenwärtigen Sündenvergebung[5]) und von Gebet um Sündenvergebung spricht, eigentümlich heraus. Vor allem aber ist es

---

[1]) I. Pt. 1_{14} Eph. 4_{18} Apg. 3_{17} 17_{30} Hebr. 5_{2} (9_{7}) I. Klem. 2_{3} Thom.-Akt. 58 Kerygma Petr. (Klemens Alex. VI 6. 48_{6}) Aristides Apol. K. 17.

[2]) 6_{4}ff. 10_{26}ff. (hier ist ganz allgemein von ἑκουσίως ἁμαρτάνειν — offenbar im Gegensatz zu den Sünden κατ' ἄγνοιαν die Rede) 12_{16}f.

[3]) Vgl. etwa Visio I 3_{2} II 2_{4}f. II 3_{1} III 5_{5} Mand. IV 1_{7}—3_{7} Sim. VIII 6_{1-3} Sim. IX (passim.). Gegenüber dieser zweiten Buße rücken dann die Sünden, die vor dieser zweiten Buße geschehen sind, unter den Gesichtspunkt der ἀγνοήματα Sim. V 7_{3}. [4]) 6_{9} vgl. 8_{4}f.

[5]) I. Klemens 2_{3} 9_{1} (34_{7}) 48_{1} 50_{5} 51_{1} 56_{1} 20_{11} (τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κ. η. Ι. Χρ.).

wichtig, daß in dem von ihm überlieferten Schlußgebet die Bitte um Sündenvergebung eine so zentrale Rolle spielt (60₁ f.):

ἐλεῆμον καὶ οἰκτίρμον,
ἄφες ἡμῖν τὰς ἀνομίας ἡμῶν
καὶ τὰς ἀδικίας καὶ τὰ παραπτώματα καὶ πλημμελείας.
μὴ λογίσῃς πᾶσαν ἁμαρτίαν δούλων σου καὶ παιδισκῶν,
ἀλλὰ καθαριεῖς ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας
καὶ κατεύθυνον τὰ διαβήματα ἡμῶν
ἐν ὁσιότητι καρδίας πορεύεσθαι.

Reiner und klarer ist die Bitte um Sündenvergebung vielleicht nirgends im Urchristentum ausgesprochen, und das ist um so bedeutungsvoller, weil wir allen Grund zu der Annahme haben, daß hier nicht ein Privatmann redet, sondern daß wir im großen und ganzen das allsonntägliche römische Gemeindegebet vor uns haben. Zugleich aber tun sich hier wieder in bemerkenswerter Weise die Zusammenhänge mit der alttestamentlich jüdischen Religion auf. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach stammt das Klemensgebet letztlich aus dem synagogalen Gottesdienst. Dieselben gottesdienstlichen Zusammenhänge dürfen wir vermuten[1]), wenn wir in der Didache (14₁) die Verordnung lesen, daß die Christen sonntäglich Eucharistie feiern sollen: προ[σ]εξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. Auch sonst steht Klemens nicht allein. Der Verfasser des Barnabasbriefes faßt sehr schön die Predigt der 12 Apostel zusammen: „die uns die frohe Botschaft von der Vergebung der Sünden und der Reinigung des Herzens verkündigt haben" (8₃). „Lukas" betont im Evangelium wie in Apostelgeschichte energisch das Gut der Sündenvergebung als das spezifisch christliche Heilsgut. Doch läßt sich nicht genau erkennen, ob er bei alledem nicht wesentlich an die einmalige Vergebung in der Taufe denkt[2]). Gewisse Partien des ersten Johannesbriefes, die aber, wie schon hervorgehoben, mit der charakteristischen Grundstimmung des Briefes nicht übereinstimmen, bringen eine geradezu klassische Formulierung für die Stimmung der Gewißheit der Sündenvergebung[3]). Einen prächtigen Widerhall des Evangeliums

[1]) Vgl. 4₁₄ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ. Die Mahnung stand vielleicht schon in der jüdischen Grundschrift der beiden Wege, nur ohne das bedeutsame ἐν ἐκκλησίᾳ. (Rekonstruktion bei Harnack, D. Apostellehre u. d. jüd. beiden Wege S. 57). — Es ist sehr charakteristisch, daß man in den späteren Liturgien der christlichen Kirche diese Exomologese fast vergebens sucht.

[2]) Lk. (1₇₇) 24₄₇ Apg. 2₃₈ 5₃₁ 10₄₃ 13₃₈ 26₁₈.

[3]) I. Jo. 1₇—2₂ 5₁₆f. vgl. I. Klem. 56₁.

finden wir noch bei Polykarp Phil. 6_1[1]: πάντες ὀφειλέται ἐσμὲν ἁμαρτίας. εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι[2]. Aber freilich, die allgemein herrschende Stimmung stellt das alles nicht mehr dar. Wir werden das Recht haben, diesen Zug als ein Charakteristikum derjenigen Spielart des Christentums zu behaupten, die im engsten Zusammenhang mit jüdisch-alttestamentlicher Frömmigkeit — doch auch mit Worten Jesu, vor allem dem Herrengebet — sich als Glaube an den Schöpfergott, an Gericht und Vergeltung, als Wandel in den Geboten Gottes und Hoffnung auf die Ewigkeit darstellt[3].

5. Vor allem muß dabei aber noch auf ein letztes geachtet werden. Auch mit seinem Kultus und seiner gottesdienstlichen Praxis wurzelt dieses Christentum, wenigstens mit einer Hauptwurzel, im Gottesdienst der Synagoge. Es sollte freilich offen zugestanden werden: eine ganze Seite des christlichen Gottesdienstes ist vom Judentum aus nicht zu begreifen. Dahin gehört der ganze Kyrioskultus, dahin die Ausgestaltung der zum Teil aus dem Judentum entlehnten heiligen Handlungen (des Taufbades und der eucharistischen Mahlzeit) als Sakramente, dahin vielleicht die frühzeitig erfolgte reichlichere hymnologische Ausgestaltung des Gottesdienstes, dahin auch die Schaffung eines Bekenntnisses und mit alledem und in erster Linie die Abschließung der Höhepunkte des Gottesdienstes vor der Außenwelt und dessen Bestimmung nur für die Geweihten[4], sowie die allmählich sich durchsetzende Auffassung des Kultus als eines heiligen Geheimnisses. Das aber sind freilich gerade diejenigen Dinge, die mehr und mehr eine zentrale Stelle in der jungen Religion einnahmen. Der Bischof, wie er uns als Träger des christ-

[1] Vgl. 7_2 (auch hier Einfluß des Herrengebets).

[2] II. Klem. 18_2 καὶ γὰρ αὐτὸς πανθαμαρτωλός ist Predigt-Jargon.

[3] Vgl. die Zusammenfassungen z. B. Tit. 2_{12}f. ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα. Mart. d. Apollonius 37: θεὸν σέβειν μόνον ἀθάνατον, ψυχὴν ἀθάνατον πιστεύειν, δίκην μετὰ θάνατον πεπεῖσθαι, γέρας πόνων ἀρετῆς μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐλπίζειν. Besonders gut ist dieses einfache und schlichte Christentum noch in den Akten d. Petrus u. Paulus K. 58 (Lipsius Bonnet I. 201 f.) und an anderen Stellen (vgl. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II 1. 1887 S. 551 ff.) zusammengefaßt.

[4] Die Anfänge liegen bereits erkennbar vor Did. 9_5; Justin setzt in seiner Schilderung des christlichen Gottesdienstes sicher schon voraus, daß beim eigentlichen eucharistischen Gottesdienst nur die Gläubigen zugegen sind. Er kennt bereits den feierlichen Gottesdienst, in welchem der Täufling nach der Taufe zum Geheimnis der Eucharistie zugelassen wird.

lichen Kultus in den Ignatianen entgegentritt, hat kaum etwas mit dem jüdischen Rabbi und Darschan zu tun.

Und doch hat die Kirche der Synagoge einen guten Teil ihrer gottesdienstlichen Formen zu verdanken. Von dorther stammen die drei bedeutsamen Faktoren des Gottesdienstes: Schriftverlesung, Predigt und Gebet, also alles das, was man als Wortgottesdienst dem Sakramentsgottesdienst gegenüberzustellen pflegt. Das heilige in der Synagoge verlesene Buch hat das Christentum dem Judentum einfach entlehnt und auch der neutestamentliche Kanon ist so entstanden, daß man allmählich begann, der heiligen Schrift κατ' ἐξοχήν neue Vorlesungsbücher im kultischen Gebrauch zur Seite zu stellen. Die jüdische Gebetsliturgie hat in hervorragenderem und vielleicht reicherem Maße, als man bis vor kurzem ahnte, die christliche Liturgie beeinflußt. Die eucharistischen Didachegebete, das große Gemeindegebet, das Klemens überliefert hat, sind Beweise dafür[1]). Die christliche Predigt, obwohl sie von Anfang an sich vom Schriftbuchstaben mehr löste, sich freier zu bewegen lernte und neben das rein praktische pädagogische Element das erbauliche und das theoretische (die reine Lehre) stellte, hat ihren Ursprung doch im jüdischen Midrasch. Ja auch die Sitte der siebentägigen gottesdienstlichen Zusammenkünfte, die allerdings sich erst allmählich aus einem viel reicheren gottesdienstlichen Leben herausgestaltet zu haben scheint, so daß die Versammlung am Sonntag erst mit der Zeit die alltäglichen Versammlungen der Christen zu überschatten begann, hat die Kirche der Synagoge zu verdanken. Und so stammt von dorther auch ein Teil des kirchlichen Kalenders (Pascha und Pfingsten, die wöchentlichen Fast-

[1]) Vgl. v. d. Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit 192 ff. 207 ff. — Über die späteren Beziehungen der jüdischen und der christlichen Liturgie bedarf es einer eingehenden Untersuchung. Ich erinnere daran, daß der Seraphimgesang mit seinem dreimal-Heilig (bald hinter dem „Bor'chu" und vor der Rezitation des Sch'ma) seine feste Stellung noch in der heutigen jüdischen Liturgie hat (S. R. Hirsch, Israels Gebete 1895 S. 110), wie in der christlichen vor der Anaphora. Den Gebetsanfang אמת ויציב (kurz vor der Rezitation des Schemone-Esre Hirsch 122) hat man wohl mit Recht mit dem ἄξιον καὶ δίκαιον der christlichen Liturgie verglichen. Vor allem mache ich auf das große Fürbittengebet am Sabbat nach Verlesung der Thora (für die Lehrer, die ganze Gemeinde, die Stifter von Synagogen, von Wein für Habdala und Kiddusch, von Brot und Almosen für die Armen, für die Könige und Herrscher, endlich für die Märtyrer) mit seinen mannigfachen Parallelen zur christlichen Gebetsliturgie aufmerksam (Hirsch, 350). Gedächtnisgebet für „jeden Geist und jede Seele" Mussaph-Gebet für Neujahr (Hirsch, 642).

tage – freilich nicht das Fest der Epiphanie und das viel spätere Weihnachtsfest). Und wenn wir endlich noch etwas weiter greifen, so haben christliche Exorzisten und Wundertäter nur die jüdischen abgelöst[1]).

* * *

V. Dieses ganze so bestimmte Christentum in seiner rationalen, leicht überschaubaren und faßbaren Eigenart, seiner Einfachheit und kräftigen Gesundheit muß man sich vergegenwärtigen, um zu begreifen, wie nun in diesem Zusammenhang neben allem Kyrioskult auch eine sehr viel einfachere und rationalere Beurteilung der Person Jesu Christi lebendig wurde und sich halten konnte.

Wieder ist es eine einfache, schlichte Formel, in welcher sich die Bedeutung der Person Jesu in diesem Milieu darstellt. Er ist der neue Gesetzgeber und als der Gesetzgeber auch der zukünftige Richter. Blättern wir nur den 1. Klemensbrief durch, so begegnen uns dahingehende Wendungen auf Schritt und Tritt. Christentum besteht darin, daß man die Gebote und Weisungen des Herrn erfülle. Die Schilderung des früheren Idealzustandes der korinthischen Gemeinde beginnt etwa mit den Worten: τοὺς λόγους αὐτοῦ[2]) ἐπιμελῶς ἐνεστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις und schließt: τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγέγραπτο (K. 2)[3]). Die Gemeinde Christi soll πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ (3_4); sie sollen ihren Kriegsdienst tun ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ (37_1). Der I. Kor. nachgeahmte Hymnus auf die Liebe beginnt: ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα[4]) (49_1).

In den johanneischen Schriften – namentlich in den Briefen – rückt trotz aller Mystik doch ebenfalls dieser Gesichtspunkt in den Mittel-

[1]) Vgl. für die meisten Einzelheiten die gute und knappe Zusammenfassung bei Loeschcke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, Bonn 1910. Aber Loeschcke ist zu weit gegangen, wenn er S. 15 behauptet: „Der christliche Kult hat seine Wurzeln im Judentum“ und daneben nur im einzelnen die Beeinflussung durch heidnischen Kultgebrauch zugesteht. Der christliche Kultus ist wie das Christentum ein synkretistisches Gebilde und wurzelt in doppeltem Boden.

[2]) sc. Χριστοῦ, so (nicht θεοῦ) ist in dem Satz vorher (mit lat. syr. cop. gegen A) zu lesen.

[3]) Vgl. andrerseits: ἐν τ. νόμοις τ. θεοῦ πορεύεσθε 1_3; unmittelbar vor der oben zitierten Stelle heißt es: πάντα τὰ ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ (d. h. Gottes) τελεῖτε. Ebenso 3_4 (s. o.) ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ (d. h. θεοῦ) πορεύεσθαι vgl. 58_2.

[4]) Vgl. 13_3. – An die Gebote Jesu denkt der Verf. wohl auch, wenn er 7_2 mahnt: ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα.

punkt; Christentum ist nichts anders als seine Gebote halten. Und es ist charakteristisch, wie im II. Johannesbrief, der mit dem dritten m. E. am Anfang der johanneischen Literatur steht, das Gebot noch als ἐντολὴ τοῦ πατρός erscheint, wie dann im ersten Brief der Gesichtspunkt wechselt (im wesentlichen noch Gebot Gottes[1]), aber auch schon Gebot Jesu)[2]), und wie es dann endlich in den Abschiedsreden des Evangeliums heißt „meine Gebote“[3]).

Der Verfasser des Barnabasbriefes spricht in der Einleitung des Briefes von den τρία δόγματα τοῦ κυρίου (Hoffnung, Gerechtigkeit, Liebe 1_6), und dann fällt bei ihm das große Schlagwort ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. (2_6)[4]). Der Hirt des Hermas deutet die Speisen, die Gott zur Belohnung seinem Knecht schickt und welche dieser seinen Mitknechten weitergibt, auf die Gebote, die er seinem Volk durch seinen Sohn gegeben hat (Sim. V. 5_3). Der Prediger im II. Klem. spricht bald von den Geboten Gottes[5]), bald von denen des Herrn Christus.

Selbst Ignatius redet auch einmal von den ἐντολαὶ Ἰ. Χρ. (Eph. 9_2), von den Christen ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ (Rö., Prooem.)[6]), noch charakteristischer von den δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων (Magn. 13_1)[7]).

So ist Christus der καινὸς νομοθέτης (Justin Dialog. 18 236 A.) Ja er ist in seiner Person das neue Gesetz selbst. Der Verfasser des Hermas benutzte eine jüdische Quelle, in welcher unter dem Bilde eines die Welt beschattenden Baumes das Gesetz Gottes dargestellt war. Er fügt dieser Deutung hinzu: ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστι κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς (Similit. VIII. 3_2). Bei Justin heißt Christus:

---

1) $3_{22.23\,24}$ (?) 4_{21} 5_2 f. 2) 2_3 f. $_7$ (3_{24}?) vgl. 2_5 λόγον τηρεῖν. 3) 13_{34} f. $14_{15.21}$ $15_{10.12}$.

4) Vgl. 2_1 δικαιώματα κυρίου, 4_{11} dagegen ἐντολαί, δικαιώματα Gottes, ebenso 16_9. Vgl. Justin, Dial. 34 251 C. (καινὸς νόμος καὶ καινὴ διαθήκη), vgl. 93 321 A.

5) 3_4 (vgl. K. 4); beachte hier die Ineinssetzung von ὁμολογία und Gebote halten: 3_4 4_3. Dagegen sind nach dem Zusammenhang die Gebote und Weisungen des „Herrn“ auf Jesus zu beziehen 8_4 $17(_1)_{3.6}$ vgl. 6_7.

6) Wenn Magn. 2 das Presbyterium νόμος Ἰ. Χρ. genannt wird, befinden wir uns schon in den dem Ignatius eigentümlichen Gedankengängen (vgl. Trall. 13_1).

7) Vgl. Trall. 7_1 (3_3) διατάγματα τ. ἀποστ. und besonders II. Pt. 3_2 τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κ. καὶ σωτῆρος. — ἐντολὴ κυρίου auch Polyk. Phil. 4_1 (doch ist 5_1 ἀξίως τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ . . . περιπατεῖν auf Gott zu beziehen). Mart. d. Apollonius K. 5: τὰς σεμνοπρεπεῖς κ. λαμπρὰς ἐντολὰς μεμαθήκαμεν ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ (K. 26 κατὰ τὰς θείας ζῆν ἐντολάς). 36: ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰ. Χρ. . . . φιλανθρώπως ἐδίδαξεν ἡμᾶς, τίς ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ τί τέλος ἀρετῆς ἐπὶ σεμνὴν πολιτείαν ἁρμόζον.

ὁ καινὸς νόμος, ἡ καινὴ διαθήκη[1]), in dem petrinischen Kerygma — wohl unter direkter Anlehnung an die Grundbegriffe stoischer Weltanschauung — νόμος καὶ λόγος[2]).

Dieser Satz kann noch einfacher ausgedrückt werden: Christus selbst ist das große Vorbild des tugendhaften Wandels! Namentlich der Verfasser des ersten Johannesbriefs schlägt diese Note an: „Der da behauptet, in ihm zu bleiben, der soll, wie jener wandelte, auch selbst wandeln[3])". Der erste Klemensbrief schließt seine große Ausführung über die ταπεινοφροσύνη: ὁρᾶτε ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ὑμῖν[4]). Polykarp beginnt seine zusammenfassende ethische Ermahnung: „Folget dem Beispiel des Herrn .... Kommt einer dem andern in der Lindigkeit des Herrn zuvor" (10_1). — Auf dieser Linie liegt dann die immer wiederholte Verkündigung Justins[5]) von Jesus als dem διδάσκαλος.[6])

Und in diesen Zusammenhang rückt auch die Tatsache ein, daß es die Worte des Herrn waren, die zunächst in die gleiche Stellung mit den heiligen Schriften des alten Testaments gelangen. Sie sind die vorzüglichsten Dokumente der neuen Gesetzgebung. Der Verfasser des Klemensbriefes ermahnt seine Leser: μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰ., οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν (13_1). Und nachdem er einige Jesusworte zitiert, ermahnt er: ταύτῃ τῇ ἐντολῇ καὶ τοῖς παραγγέλμασιν τούτοις στηρίξωμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς ἁγιοπρεπέσιν λόγοις αὐτοῦ[7]). Die II. Klemens-Homilie lebt ganz und gar von Jesus-Worten[8]), die Apostellehre leitet die übernommene jüdische Schrift der zwei Wege mit einem Mosaik von Jesus-Logien ein. An einer Serie von Aussprüchen Jesu sucht Justin in seiner Apologie Wesen und Eigenart des Christentums verständlich zu machen (Apol. I. 15ff.). Nicht anders verfährt Athenagoras K. 11. Der Verfasser des Barnabasbriefes bringt, wenn er auch keine Worte Jesu

---

[1]) Dial. 11. 228 E. [2]) Klemens Stromat. I 29. 182; II 15. 68; Ekl. proph. 58 (s. u. Kap. IX.).

[3]) I. Jo. 2_6 3_3 (ἁγνίζει ἑαυτὸν καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν) 4_{17} Jo. 13_{15}.

[4]) 16_{17} vgl. 33_8 (die ἔργα ἀγαθὰ des κύριος als ὑπογραμμός).

[5]) Vgl. Mart. Justin 2_5: σωτηρίας κῆρυξ καὶ διδάσκαλος καλῶν μαθημάτων.

[6]) Schon wieder mehr mysteriös ist es, wenn Jesus in gewissen Zusammenhängen als der Urheber des neuen Geschlechts der Christen gedacht wird. Justin Dial. 123. 353 B ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ.

[7]) K. 13 vgl. K. 46. [8]) Vgl. die Einleitungsformel ὁ κύριος λέγει 4_5 5_5 6_1 9_{11} 12_8 (+ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ 8_5); 13_2 sogar ὁ θεὸς λέγει; vgl. Polykarp 2_3 f. μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων (folgen Zitate), 7_2 (Herrengebet), vgl. 6_3.

direkt zitiert, doch Reminiszenzen an seine Geschichte in reichlichem Maße. Auch für die Gnostiker ist der κύριος Autorität, wenn sie seine Worte auch zumeist allegorisch deuten mußten, und seine Geschichte hat ihre Phantasie in reichem Maße angeregt. Es ist ein völlig begreiflicher Vorgang, wie im Gottesdienst der Christen die Herrenworte und damit die Evangelien, welche diese Herrenworte enthalten, allmählich neben das alte Testament als heilige Vorlesungstexte treten und so der Keimansatz des neutestamentlichen Kanons entsteht[1]).

Man kann kaum die Wichtigkeit dieser Tatsachen überschätzen. Es bedeutet etwas Ungeheures für das Christentum, daß ein großer Teil des Christentums vielfach seine geistige Nahrung (abgesehen vom alten Testament) nicht aus den Paulusbriefen, sondern aus den Worten Jesu bezog. Daß das überhaupt möglich war, trotzdem die paulinische Predigt von dem πνεῦμα-κύριος und der gegenwärtigen Kraft seines Todes und seiner Auferstehung das Lebensbild Jesu von Nazareth ganz überschattet hatte, und trotzdem für die Massenfrömmigkeit Jesus in erster Linie der im Kultus und Sakrament gegenwärtige Herr wurde, ist eine im höchsten Grade erstaunliche Tatsache. Freilich wird das Evangelium Jesu von Nazareth hier nur in der Verkürzung wirksam. Die Worte Jesu wurden eben wesentlich unter einseitig ethischem Gesichtspunkt betrachtet, als die neuen Gebote und das neue Gesetz; seine Person und sein Lebensbild wurden in erster Linie unter die Betrachtung des Vorbildes im Tugendwandel gestellt. Von dem Zentrum seines Wesens, seiner religiösen Eigenart wurde nur so nebenher einiges wirksam; daß hier ein neuer, eigenartiger und kräftiger Impuls gegeben war, gelangte nicht eigentlich zum Bewußtsein[2]). Und doch, auch in dieser Verkürzung ist die hier wieder lebendig gewordene Gestalt Jesu eine Kraft gewesen, die dazu beitrug, das Leben der jungen Religion gesund zu erhalten.

Wir müssen diesem Bilde noch eins hinzufügen. Der Einschätzung Jesu als des neuen Gesetzgebers entspricht offenbar andrerseits die starke Betonung seines Weltrichteramtes. Wir haben bereits nachgewiesen, wie hier seit dem Anbeginn der Entwickelung Christus an die Stelle

[1]) Nebeneinanderordnung der Autorität des Herrenwortes und der Schrift am deutlichsten schon Jo. 2_{22} (vgl. $18_{9.32}$). Die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων als heilige Vorlesungsbücher neben den „Propheten" Justin Apol. I. 67. Vgl. II. Pt. 3_2 Polyk. 7_2 (s. o.) Hegesipp b. Euseb. IV. 22,3 (ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος).

[2]) Doch vgl. das oben S. 365 f. über die Verkündigung der Sündenvergebung Gesagte.

Gottes trat, und seine Gestalt die des Vaters zu überschatten beginnt (s. o. S. 18). Nun verkündet das Johannesevangelium, in Erinnerung an das alte jüdische Dogma, daß der Vater dem Sohne das Gericht gegeben, weil er der Menschensohn ist[1], der Verfasser der Apg. spricht von dem ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν (10_{42}), der der Pastoralbriefe von dem Gott und Christus Jesus, der da richten soll die Lebendigen und die Toten[2]. Ähnliche Formeln begegnen bei Barnabas (der Sohn Gottes, obwohl er der Herr ist und dereinst Lebende und Tote zu richten hat[3]) und bei Polykarp (ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν)[4]; und die alte christliche Predigt beginnt: Wir sollen über Jesus Christus denken wie über Gott, wie über den Richter der Lebendigen und der Toten (II. Klem. 1_1)[5]. – Das „von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten" gehört zu den ältesten gemeinsamen Grundüberzeugungen der Christenheit. – Und dem entspricht es auch, daß aus der βασιλεία τοῦ θεοῦ unserer Evangelien so weithin eine βασιλεία Χριστοῦ wird[6].

Mit alledem pflanzt sich ein Teil der eschatologischen Stimmung des Urchristentums noch immer fort. Christentum ist noch immer bis zu einem gewissen Grade die Erwartung „unseres Herrn Jesu Christi", der als Retter und Richter vom Himmel kommen soll, sowie der gute und ehrbare Wandel im Hinblick auf das nahe Ende der Dinge und den Lohn und die Strafe, die dieser Herr austeilen wird. Die Eschatologie behält jene persönliche Note, die sie von der jüdischen unterscheidet. Mit dem Messias, den man erwartet, kennt man schon ein Stück der sonst unbekannten Zukunft. Namentlich in der breiten unliterarischen Masse wird diese Stimmung vielfach die herrschende geblieben sein. Da lauschte man den Klängen der Apokalypse des Johannes und ähnlicher Schriften, da berauschte man sich an den Bildern des blutbefleckten Siegers auf weißem Roß, des Bräutigams, der die Braut sich holt. Da betete man mit Inbrunst ἀμὴν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. Aber selbst ein den oberen Schichten angehöriger, ruhiger und ganz wesentlich an den Fragen des gegenwärtigen christlichen Lebens in Gottesdienst und Verfassung interessierter Christ wie der Schreiber der Pastoralbriefe redet von der Erwartung der seligen Hoffnung und

---

1) 5_{27} vgl. I. Jo. 2_{28} (anders 4_{17}). 2) II. Tim. 4_1 vgl. $4_{8.18}$ Tit. 2_{13}.
3) 7_2 vgl. 5_7 4_{12} 15_4. 4) Phil. 2_1.
5) Vgl. den Zusammenhang II. Klem. 17_{1-7}.
6) Vgl. Mt. 13_{41} 16_{28} 20_{21} (Lk. 22_{29} f.) I. Kor. 15_{24} Kol. 1_{13} II. Tim. $4_{1.18}$ Eph. 5_5 II. Pt. 1_{11} I. Klem. 50_3 (anders 42_3) II. Klem. 17_5.

der Epiphanie unseres großen Gottes und Heilands (Ti. 2_{13} vgl. II. Tim. 4_1) und mahnt, das Gebot rein und unbefleckt zu halten bis zur Epiphanie unseres Herrn Jesu Christi (I. 6_{14}). Sie ist für ihn nicht mehr so unmittelbar nahe, der selige und alleinige Gebieter (Gott) wird sie zur passenden Zeit in die Erscheinung treten lassen; und doch ist der Blick noch immer auf diese Hoffnung gerichtet. Und mit jubelnder Freude redet der erste Petrusbrief von der „zukünftigen Offenbarung Jesu Christi", „den ihr schon ungesehen liebt, über den ihr im Glauben ohne Schauen mit unaussprechlicher himmlischer Freude jubelt, indem ihr so das Ziel des Glaubens, das Heil eurer Seelen, euch aneignet" (1_7-_9)[1].

Wir müssen aber zum Schluß feststellen, daß dieses, abgesehen von der mit jedem Dezennium sich mehr verflüchtigenden apokalyptischen Stimmung, so einfache und rationale Christentum, diese Frömmigkeit des entschränkten Diasporajudentums, für welche Jesus der Gesetzgeber, der Lehrer und der Richter ist, doch eigentlich nirgends ganz rein vorhanden ist und gewissermaßen eine Abstraktion darstellt. Sie erhebt sich auf dem Boden einer Gemeindepraxis und eines gottesdienstlichen Lebens, deren treibende und bestimmende Faktoren mehr und mehr Kyrioskult und Sakrament werden. Sie geht zunächst an diesem ganz eigentümlichen Mehr, welches die junge Religion über die Religion des Diasporajudentums hinaus tatsächlich hat, mit dem ausgesprochenen Wort vorbei und bringt es nicht auf einen adäquaten Ausdruck und eine zureichende, entsprechende Formel. Aber jenes Element ist vorhanden, und es strömt unter der Oberfläche weiter. Es bedingt und gestaltet unausgesprochen tagtäglich das gesamte christliche Leben. Und es muß mit Sicherheit alle rationalen Widerstände besiegen und allmählich an die Oberfläche kommen. Der Prozeß scheint im Osten rascher vor sich gegangen zu sein, als im Westen; die Ignatianen überraschen uns fast durch die Schnelligkeit, mit der sich hier das Christentum zu einer Mysterienreligion entwickelt hat, dessen Kultheros der κύριος Χριστός ist. Viel langsamer ist die Entwickelung im Westen erfolgt, wie denn der Westen niemals so in das Mysterienwesen versunken ist, wie der Osten. Den Ignatianen tritt der nicht viel früher geschriebene Klemensbrief in charakteristischem Abstand gegenüber. Aber die Linie, auf der das Christentum des Ignatius liegt, wird die die Entwickelung

---

[1]) Vgl. etwa noch Hebr. 9_{28} (11_1) II. Klem. 5_5 17_1-_7 Barn. 15 Didache 16 usw.



bestimmende sein. Ein feineres Ohr vernimmt bereits im Klemensbrief die Klänge der neuen kultisch bestimmten Religion. Das Christentum wird nicht als Religion des entschränkten Monotheismus, der befreiten und gereinigten Sittlichkeit, der Sündenvergebung und der Hoffnung existieren, sondern als eine Kultgemeinschaft, in deren Mitte das Sakrament einrückt. Christus wird nicht der Gesetzgeber und Lehrer sein, dem Gott das Gericht übertragen hat, sondern der angebetete Gott. Der Kultus wird übermächtig das ganze Leben der jungen Religion beherrschen, Verfassung und reine Lehre werden ganz in seinen Dienst treten, das soziale Leben (und damit die Moral) und selbst die Finanzwirtschaft werden von daher bestimmt werden, seine Führer werden in erster Linie Kultbeamte sein. Die eschatologische Grundstimmung wird sich allmählich abkühlen und verflüchtigen, an ihre Stelle aber wird die Gewißheit der Gegenwart des Herrn im Kultus und vor allem im Sakrament die Frömmigkeit der neuen Religion bestimmen. Im gottesdienstlichen Leben werden die einfachen und rationalen Elemente des jüdischen Gottesdienstes zurückgedrängt werden, nicht die Predigt, sondern die Eucharistie wird den Mittelpunkt abgeben, um die sich der Gottesdienst zu einem ungeheuren und komplizierten Bau allmählich gestaltet. Es wird eine kultisch-sakramental bestimmte Gottes- und Christusmystik als das Charakteristikum der neuen Religion einziehen, in welcher die beiden Glaubensgrößen Gott und Christus ineinanderfließen und verschwimmen, obwohl andrerseits mühsam dogmatisches Denken sich in jahrhundertelangen Bemühungen anstrengen wird, wiederum in der richtigen Weise zwischen ihnen eine Trennung herbeizuführen.

Zunächst freilich erlebte im Christentum der Apologeten jene rationale Grundstimmung ihre konsequente Ausprägung zu einer einheitlichen Gesamtauffassung. Wir wenden uns mit dem folgenden Kapitel dieser Erscheinung zu.

Kapitel IX.

Die Apologeten.

Die gesamte Geistesrichtung der Apologeten läßt sich als eine Fortsetzung jenes rationalen und einfachen Christentums, das sich vor allem im I. Klemensbrief darstellt, begreifen. Ja sie ist im Grunde noch mehr als dieses die Weiterbildung und die prinzipielle Entschränkung der

jüdischen Frömmigkeit der Diaspora. Ist doch die gesamte apologetische Literatur tatsächlich eine Fortsetzung der Auseinandersetzung mit dem Polytheismus, welche die jüdische Diaspora in Polemik und Apologetik begonnen hatte [1]).

Wir brauchen aber in diesem Abschnitt nicht mit einer allgemeinen Schilderung des Grundcharakters des apologetischen Christentums zu beginnen und in dieses die Christologie hineinzuzeichnen. Die den Apologeten eigentümliche Christusauffassung steht so sehr im Zentrum ihrer Gesamtbetrachtung und charakterisiert diese so deutlich, daß wir in diesem Abschnitt sofort mit dem Hauptthema selbst einsetzen können. Die Christologie der Apologeten aber faßt sich in den Satz zusammen: Christus, der Logos Gottes.

* * *

I. Der Begriff des Logos, der bei den Apologeten in die zentrale und beherrschende Stellung eingerückt ist, hat bereits eine Vorgeschichte im vorapologetischen Zeitalter. Soweit wir sehen, hat ihn zum ersten Mal der Verfasser des vierten Evangeliums in den christlichen Sprachgebrauch eingeführt. Und die Art, wie er dies tut, legt von vornherein den Gedanken nahe, daß er einen in dem außerchristlichen, hellenistischen Milieu geprägten Terminus aufnimmt und weitergibt. Das Wort scheint dann in den johanneischen Kreisen gleichsam die Rolle eines Schibboleths gespielt zu haben. Der erste Johannes-„Brief" führt sich in der Form, in der er uns überliefert ist, mit dem Schlagwort λόγος τῆς ζωῆς ein. Und die Apokalypse des Johannes, die ebenfalls einmal durch die Überlieferung johanneischer Kreise hindurchgegangen (wenn auch keineswegs aus ihnen entstanden) sein wird, hat 19_{13} das johanneische Sigel bekommen: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ [2]). Der Bischof Ignatius kennt den Terminus und spricht von dem λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, eine Wendung, die für die Frage nach dem Inhalt des Begriffes von eigentümlichem Wert ist [3]). Von großer Bedeutung ist es weiter, daß das Kerygma Petri, das

[1]) Vgl. über diese Zusammenhänge: Geffcken, Zwei griech. Apologeten 1907, IX—XLIII.

[2]) Vgl. auch Joh.-Akten K. 8: ὁ λόγος καὶ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὅς ἐστιν I. Χρ. K. 94. 96 (δόξα σοι λόγε). 98 (ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται, ποτὲ δὲ νοῦς; vgl. Petrusakt. 20) 101. 109.

[3]) Magn. 8_2 (vgl. Rö. 2_1 λόγος γενήσομαι θεοῦ); Smyrn. Prooem. (λόγος neben πνεῦμα); dazu Eph. 3_1: I. Χρ. τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη (17_2).

man als einen Vorläufer der apologetischen Literatur ansehen kann, nach dem dreifachen Zeugnis des Klemens Alexandrinus[1]) den Kyrios (Jesus) Logos und Nomos nennt und von Gott die Aussage bringt[2]): „ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ ⟨τῆς γνωστικῆς γραφῆς⟩ τουτέστι τοῦ υἱοῦ“[3]). Justin Dialog (128) kennt schon ältere, doch wahrscheinlich christliche, Ausleger des alten Testaments (namentlich von Exod. 3_{6}), deren Meinung er bekämpft. Diese hatten bereits eine Logostheologie: καὶ λόγον καλοῦσιν, ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις (358 D.). Sie faßten freilich, womit eben Justin nicht einverstanden ist, diesen Logos als eine von Gott unabtrennbare Kraft, die sich zu ihm verhalte, wie das Sonnenlicht zur Sonne: οὕτως ὁ πατὴρ ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ καί, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Demgegenüber vertritt dann Justin mit Bestimmtheit seine Anschauung, daß der Logos ἀριθμῷ vom Vater verschieden sei.

Auch ein Blick auf die gnostischen Spekulationen kann uns helfen, das Alter der Logoslehre zu bestimmen. Im großen und ganzen ist die Logosfigur nämlich den gnostischen Systemen fremd geblieben[4]). Wir finden diese aber als Syzygos der Zoë in der Ogdoas des üblichen valentinianischen (ptolemäischen) Systems. Beide nehmen in der herkömmlichen Überlieferung den dritten Platz (hinter Pater und Aletheia) im ogdoadischen System ein. Aber diese Überlieferung ist nicht einheitlich. Nach andern Quellen tauschen sie ihren Platz mit dem sonst an vierter Stelle stehenden Aeonenpaar Anthropos und Ekklesia. Es ist die Vermutung nicht ganz abzuweisen, daß das Paar Logos-Zoë seine Aufnahme in die gnostische Spekulation erst unter spezifisch neutestamentlichem (johanneischem) Einfluß gefunden hat. In der älteren

---

1) Stromat. I 29. 182; II 15. 68; Eklog. Prophet. 58.

2) Klemens, Stromat. VI 5. 39. — Vgl. noch die Deutung des ἐν ἀρχῇ Gen. 1_{1} auf den πρωτόγονος υἱός. Stromat. VI 7. 58.

3) Die wichtige Identifikation des Logos mit dem Sohn wird (vgl. die Ausgabe von Stählin II 451_{12}) dem Kerygma angehören. — τῆς γνωστικῆς γραφῆς ist unverständlicher Zusatz, die Konjektur τῇ γνωστικῇ γραφῇ (nach gnostischem Schriftverständnis?) macht ihn nicht viel verständlicher.

4) Vgl. übrigens den aus der Frühzeit der Gnosis stammenden Hymnus auf das Wort, den Logos, Ode Salomos 12: „Der Höchste hat es (das Wort) seinen Aeonen gegeben. Und die Aeonen haben durch es mit einander geredet“ (vgl. 16_{8-9}). 41_{14}f.: „Der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollkommenheit seines Vaters, und ein Licht ist aufgegangen von dem Logos, der von je in ihm war“ (λόγος ἐνδιάθετος!).

gnostischen Spekulation steht der Urmensch (ἄνθρωπος) unmittelbar neben dem (unbekannten) Vater[1]). Vielleicht ist auch die spezifisch valentinianische Figur der Sige aus dem Gegensatz gegen den Logos entsprungen (vgl. Ignatius „λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών"), wie denn der valentinianische Bythos ebenfalls nur eine Verdoppelung des (unbekannten) Vaters ist. — Freilich hat bereits der Meister der Schule, Valentin selbst, die Gestalt des Logos gekannt. Er soll in einer Vision ein Kind geschaut haben, das sich ihm als Logos kundgab (Hippolyt Refut. VI. 42). Auch die Excerpta ex Theodoto und Herakleon kennen die Figur[2]). Der Gnostiker Markus identifiziert in einer merkwürdigen Weise, die uns weiter unten noch interessieren wird, den Logos mit dem Erzengel Gabriel[3]). Die gesamte valentinianische Schule, die allerdings auch auf ihre Zugehörigkeit zur christlichen Kirche Wert legt, kennt also die Logosspekulation. Außerhalb dieser Schule finden wir, abgesehen von einigen fragmentarischen Notizen[4]), die Gestalt des Logos nur noch in dem ebenfalls späten und komplizierten System der Barbelognosis, das in dem koptischen Apokryphon des Johannes und im Auszug bei Irenaeus I 29 vorliegt. Hier sind die vier männlichen Aeonen, die aus dem Urvater und der Barbelo emanieren: Christus (Monogenes), Nus, Thelema und Logos. „Denn durch den Logos hat Christus alle Dinge geschaffen[5])."

Der Logosgedanke ist demnach[6]) seit der Wende des ersten und

---

1) Vgl. die allerdings auch bereits entstellten Spekulationen der Gnostiker Iren. I 30_1 f., das System der Naassener bei Hippolyt Refut. V 7 (Vater, Mutter und Anthropos), den hermetischen Traktat Poimandres, in welchem der Logos ebenfalls eine eingesprengte Figur ist.

2) In einigen Fragmenten der Excerpta ex Theodoto spielt der Logos eine aktivere Rolle als sonst im valentinianischen System. Er scheint mit dem Christos oder Soter identisch zu sein, vgl. 2_1 21_2 25_1. In dem valentinianischen (italischen) System bei Hippolyt, Ref. VI 35. 286_7 wird der Geist, der bei der Taufe auf Jesus herabkommt, ὁ Λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν τῆς Σοφίας genannt; über Herakleon vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 499. 501.

3) Irenaeus I 15_3. Im Anschluß an Luk. 1_{35} identifiziert er dann weiter den heiligen Geist mit der Zoë, die δύναμις θεοῦ mit dem Anthropos und die Ekklesia mit der Maria und konstruiert so eine Inkorporation der heiligen Tetras in Jesus.

4) Vgl. z. B. die Wendung υἱὸς λόγος ὄφις bei den Peraten Hippolyt, Ref. V 17. 196_{22}, Sethianer ib. V 19. 206_{66} ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος Λόγος. Hat Irenaeus III 11_1 recht berichtet und hier nichts verwechselt, so kannte auch Kerinth den Logos als Sohn des Monogenes.

5) C. Schmidt in Philotesia, Kleinert gewidmet 1907, S. 324.

6) Vgl. einige spätere außerapologetische Zeugnisse Thomasakt. 26 (σφραγὶς τοῦ λόγου) 80. (λόγε σοφέ, ὁ ἐπουράνιος λόγος τοῦ πατρός); die seltsamen Speku-

zweiten nachchristlichen Jahrhunderts allmählich in das Christentum eingezogen. — Er ist aber nicht dessen eigene Schöpfung, sondern von außen hereingekommen.

Die religionsgeschichtliche Stellung und der Charakter dieses Begriffes läßt sich im allgemeinen leicht feststellen. Wir haben es hier mit einer der Hypostasentheologie angehörigen Spekulation zu tun. Es muß mit aller Bestimmtheit klargestellt werden, daß derartige Begriffe der Philosophie so wenig angehören, wie dem naiven Volksglauben. Diese Schwebebegriffe zwischen Konkretum und Abstraktum, zwischen Person und Eigenschaft sind der zwischen Volksglauben und rationaler Reflexion vermittelnden theologischen resp. theosophischen Spekulation zuzuweisen. Sie sind religionsgeschichtlich von großer Wichtigkeit. Sie begegnen zunächst überall da, wo der monotheistische Gedanke sich von einem älteren Polytheismus losringt, und wo die monotheistische Tendenz ursprünglich konkrete Göttergestalten zu abstrakten Figuren, die halb Person und halb Eigenschaften Gottes sind, verflüchtigt[1]). Das klassische und zugleich vielleicht das älteste Beispiel liegt in der Spekulation der persischen Gathas über die Ameshas-Spentas vor, in denen z. B. der alte Hirtengott Vohumano zur εὔνοια Gottes (des Ahura-Mazda), die Erdgöttin Spent-Armaiti zur σοφία wird[2]). Auch die nachher zu besprechenden Umdeutungen griechischer (und fremder) Götter in stoischer Allegorese und in der populären, an die Stoa sich anlehnenden theosophischen Spekulation, die namentlich auf ägyptischem Boden blühten, sind ein besonders gutes Beispiel solcher Hypostasentheologie. Das spätere Judentum hat eine Fülle derartiger Spekulationen in sich aufgenommen, teils in dem Bestreben, naive populäre Vorstellungen — einheimische und aus der Fremde eingewanderte — soweit sie sich mit dem reinen Monotheismus verbinden ließen, festzuhalten, teils um in diesen Mittelwesen ein Mittel zu finden, das immer stärker werdende Bedürfnis einer transzendenten, rein geistigen Erfassung Gottes zu be-

---

lationen im Martyr. d. Petr. K. 9 über den λόγος τεταμένος, λόγος = ἦχος. Petrus-Martyr. d. Linus K. 14 (ed. Bonnet 17₂₀) Christus . . . qui est constitutus nobis sermo unus et solus. In den literarisch verarbeiteten Märtyrerakten des Apollonius und Pionius, deren Reden den Charakter apologetischer Abhandlungen haben, findet sich natürlich auch die Figur des Logos: Apollon. 5. 35 (hier bemerkenswerter Weise im Munde des Prokurators s. u.); Pionius IV 24 VIII 3.

[1]) Daß oft auch der umgekehrte Vorgang: Personifikation einer abstrakten Eigenschaft der Gottheit, nachweisbar ist, soll natürlich nicht geleugnet werden.

[2]) Vgl. die griechischen Deutungen der Namen, Plutarch de Is. Os. 47.

friedigen[1]). So sind Gestalten, wie der Geist, die Weisheit, die Schechina, das Wort (Memra) Gottes geschaffen. Der Alexandriner Philo, dessen Spekulationen ganz besonders in diesen Zusammenhang hineingehören, steht keineswegs als eine singuläre Erscheinung in der Entwickelung des jüdischen Geistes.

Innerhalb der Gedankenwelt des jungen Christentums begegnet uns die Hypostasenspekulation in ausgeprägter Gestalt und in einer beherrschenden Rolle streng genommen zum ersten Mal in dem Logosgedanken. Die Spekulationen über den Geist waren mehr zufälliger Natur. Sie erwuchsen bei Paulus aus der populären Anschauung von diesem. Die Apologeten haben diese Spekulationen über den Geist, die bald christliches Gemeingut geworden sind, neben ihrer Logoslehre als übernommenes Gut behalten. Aber sie wissen wenig oder gar nichts damit anzufangen. Wo sie den Geist erwähnen, geschieht es deutlich unter einfacher Herübernahme der einmal im Gemeindeglauben geprägten Formeln[2]). Wo wir ausführlicheren Spekulationen begegnen, sind sie von einer oft hoffnungslosen Verworrenheit[3]). Oft werden auch wieder einfach Logos und Pneuma identifiziert[4]). Vor allem aber ist für die Apologeten, insbesondere Justin, der Geist noch immer τὸ προφητικὸν πνεῦμα, τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα[5]). Auch für sie war der Geist insofern eine lebendige Größe, als er hinter dem alttestamentlichen Kanon stand und in jedem christlichen Gottesdienst, in welchem die Schrift verlesen wurde, vernehmlich zu ihnen redete.

Die eigentliche christliche Spekulation beginnt mit dem Logosgedanken. Ja dieser scheint zunächst von sich aus einen Protest gegen den oben ausgesprochenen Satz einzulegen, daß derartige Begriffsbildungen

1) Vgl. meine Religion des Judentums² S. 394–409.

2) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte⁴ I 532, Loofs Dogmengesch.⁴ 125f. Vgl. Justin, Apol. I 5f. Athenagoras K. 10 Tatian 12f.

3) Theophilus an Autolykos II 10ff. – Theophilus identifiziert den Geist mit der Weisheit (vgl. die ausdrückliche Erwähnung der „Trias" Gott Logos Weisheit II 15. 94D). Das steigert die Verwirrung noch.

4) Vgl. die sonderbare Meinung Justins, daß Jesus vom Logos (= πνεῦμα und δύναμις Lk. 1) empfangen sei. Apol. I 33. 75C; 32. 74B; 46. 83D. – Identifikation von Logos und Pneuma noch bei Irenaeus, vgl. Loofs S. 141, Anm. 1 u. 2. – Valentinianer bei Hippolyt Ref. VI 35.

5) Justin, Apol. I 6 (πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα) 13. 60E; 32. 73C; 35. 76A; 39. 77D; 40. 78D; 44. 81B; 51. 86B; 53. 88B; 59. 92C. Selbst in der Taufformel I 61 94E ist von dem prophetischen Geist die Rede. Dial. K. 7 usw. – Athenag. 10 (τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσιν προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα). Theophilus an Autol. I. 14. – Vgl. auch Celsus bei Origenes III 1 VII 45.

nicht der philosophischen Reflexion angehören und von dort nicht zu erklären seien. Denn auf den ersten Blick scheint der Logos durchaus der stoischen Philosophie zu entstammen. Die Stoa ist beherrscht von diesem Gedanken der weltdurchwaltenden göttlichen Vernunft. Der Logos ist ihr das alles umschlingende Band, das die Einzeldinge zusammenhält und trägt[1]), die Macht, die wiederum (als λόγος τομεύς) jedem Ding seine Eigenart, seine Bestimmtheit und seinen Platz verleiht, die trennende und wiederum zusammenfassende Kraft, welche die Welt zum Kosmos gestaltet, einerseits ein geistiges Prinzip, Vorsehung und Heimarmene, andrerseits das alle Dinge durchziehende naturhafte Element (πνεῦμα πυρῶδες)[2]), endlich als ὀρθὸς λόγος das auch den menschlichen Geist bestimmende und ihm seine Bahnen weisende Moralgesetz. — In begeisterten Worten feiert bereits Kleanthes den Zeus als den die Welt durchwaltenden göttlichen Logos, als den weltbestimmenden Nomos.

Aber niemals ist es wirklichen stoischen Philosophen in den Sinn gekommen, den Logos als eine zweite Gestalt neben der Gottheit zu behaupten oder gar den Logos als eine die Schöpfung vermittelnde Potenz zwischen Gott und die Welt zu setzen. Gott, Welt und Logos fallen nach der stoischen monistischen Weltanschauung im wesentlichen stets in eins zusammen.

Wenn wir demnach zuerst bei Philo — übrigens innerhalb der Umgebung zahlreicher anderer hypostasierter göttlicher Kräfte — einer solchen von der höchsten Gottheit losgetrennten Gestalt des Logos begegnen, die in einer eigentümlichen Weise eine vermittelnde Rolle zwischen Gott und der Welt einnimmt, so stellt uns diese Erscheinung vor ein nicht leicht zu lösendes Problem. Man darf sich nicht damit begnügen, den Philo als eine neue Spielart eines platonisierenden Stoizismus zu begreifen, sondern muß sehen, daß hier eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος erfolgt ist, daß wir hier den eigentlichen Boden griechischer Philosophie verlassen haben[3]).

---

[1]) Wenn Theophilus an Autol. I 5 schreibt οὕτως ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ, so steht hier das Pneuma etwa an Stelle des Logos.

[2]) τὸ δι' ὅλου κεχωρηκὸς πνεῦμα Theophilus an Autol. II 4.

[3]) Es ist namentlich das Verdienst Emil Bréhiers in seinem ausgezeichneten Werk Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (1908), das klar erkannt und ausgesprochen zu haben. Vgl. den Abschnitt über den Logos S. 83—111. Auch Norden in seinem Agnostos Theos S. 85—87 betont gern und mit Recht den unhellenischen, orientalischen (aber nicht etwa rein alttestamentlich-jüdischen) Charakter der Spekulationen Philos.

Andrerseits läßt sich nicht verkennen, daß Philo in seinen einzelnen konkreten Ausführungen wieder und wieder an die zeitgenössische, hellenisch-idealistische Philosophie, namentlich den platonisierenden Stoizismus eines Poseidonios anknüpft. Wir werden daher die Frage nach den Nebeneinflüssen zu stellen haben, die zwischen Philo und seinen Vorbildern liegen und sich so lebhaft bemerkbar gemacht haben.

Was den philonischen Logosgedanken charakterisiert, ist nicht eine besondere Nüance philosophischer Lehrmeinung; es ist offenbar in erster Linie der nicht zu verkennende mythologische Charakter seiner Spekulation. Philos Logos ist eine durch und durch mythologische Figur.

Wir können auch noch konstatieren, welche konkreten Göttergestalten hinter diesen mehr oder minder mythologischen Spekulationen und Konstruktionen stehen. — Es ist vor allem der griechische Gott Hermes und mit ihm zusammen sein ägyptischer Doppelgänger Thot. Schon in verhältnismäßig früher Zeit hat die stoische vergeistigende und etymologisierende Allegorese in der Gestalt dieses Gottes allerlei Ideen entdeckt, die auf dem Boden der eigentlich philosophischen Stoa reines gaukelndes Gedankenspiel blieben, dann aber, auf einen anderen Boden verpflanzt, ernst genommen wurden und eine religiöse Bedeutung bekamen. Das beste und ausführlichste Zeugnis dafür begegnet uns in der Ἑλληνικὴ θεολογία des Cornutus (in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts), in der man zu einem guten Teil einen Niederschlag von Ausführungen des Chrysipp erblickt[1]).

Hier[2]) wird Hermes der L o g o s genannt, den die Götter vom Himmel den Menschen gesandt haben, weil sie diesen allein vor allen Wesen λογικός gemacht haben. Er ist daher der Führer, den sie den Menschen beigesellt haben. Er ist Götterherold (κῆρυξ), weil er, was von den Göttern kommt, den Menschen mitteilt, weil er das gemäß dem Logos bezeichnete (τὰ κατὰ τὸν λόγον σημαινόμενα) durch die Stimme dem Gehör nahe bringt. Er ist Bote (ἄγγελος), da wir den Willen der Götter erkennen aus den uns gemäß dem Logos gegebenen Einsichten (ἐννοιῶν). Sein Name hängt damit zusammen, daß der Logos unsere Schutzwehr (ἔρυμα) und unsere Festung (ὀχύρωμα) ist (p. 20_{18}). Ihm ist die Göttin Hygieia zugesellt, denn nicht zum Übeltun und zum Schaden, sondern zum Heilen (σώζειν)[3]) ist der Logos da.

---

[1]) Bréhier l. c. S. 109. [2]) Vgl. K. 16 p. 20f.

[3]) Das erinnert bemerkenswerter Weise an Stellen im Johannesevangelium, wo betont wird, daß Jesus nicht zu richten, sondern zu retten gekommen sei. 3_{17} u. a.

Er ist der Führer der Gratien. Sein Vater ist Zeus, seine Mutter Maia, denn der Logos ist ein Erzeugnis der Betrachtung (θεωρία) und des Nachdenkens (ζήτησις)[1].

Wieder und wieder ist also Hermes der Logos, und zwar kommt hier der Logos in der Doppelbedeutung des inneren Erkennens und des den Gedanken zum Ausdruck bringenden Wortes in Betracht. Zwischen den beiden Bedeutungen spielt die schillernde Betrachtung. Besonders aber ist die Deutung des Hermes als des Heroldes und des Götterboten bedeutsam. Schon hier meldet sich die Auffassung des Logos als des Offenbarungswortes, das den Verkehr zwischen Göttern und Menschen vermittelt.

Ins erste vorchristliche Jahrhundert (und auf griechischem Boden darüber hinaus) können wir derartige allegorische Betrachtungen bestimmt zurückführen durch einen Vergleich mit Varros Ausführungen über Mercurius, die Augustin de civitate VII 14. aufbewahrt hat[2]). Hier geht die Allegorie noch klarer von der Bedeutung Logos-Wort aus. Mercurius ist sermo, wie Hermes mit ἑρμηνεία[3]) zusammenhängt. Daher vermittelt Hermes als das Wort Handel und Wandel unter den Menschen, seine Flügel bezeichnen das schnelle Wort, er wird nuntius genannt, weil durch das Wort die Gedanken kundgetan werden. Aber nicht nur auf das Wort der Menschen unter einander, sondern auch auf das offenbarende Gotteswort scheint Varro den Hermes bezogen zu haben. Augustin fährt fort: Mercurius, si sermonis etiam

---

[1]) Zeus wird K. 3 auf die den κόσμος zusammenhaltende ψυχή gedeutet, hat es also mit der (astronomischen) θεωρία zu tun. Die Maia wird als ζήτησις gedeutet. — Über die Geburt des Hermes aus Zeus und Maia ist viel spekuliert. Wichtig ist die Stelle Lydus de mensibus IV 76 p. 129₆ Wünsch: νοῦν μὲν εἶναι τὸν Δία, Μαῖαν δὲ τὴν φρόνησιν, παῖδα δὲ ἐξ ἀμφοῖν Ἑρμῆν λόγιον. — Unmittelbar vorher (128₁₁) notiert Lydus eine Ansicht des Akylinos (einen Gnostiker Ἀκυλῖνος nennt bekanntlich Porphyrius, vita Plotini K. 16): ἡ Μαῖα ἀντὶ τῆς εἰς τοὐμφανὲς προόδου ἐστί, κυρίως μὲν τοῦ λόγου τοῦ διὰ πάντων πεφυκότος διατακτικοῦ τῶν ὄντων· διὸ δὴ καὶ Ἑρμοῦ μητέρα φασί (vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 43. 44₁). Zu vergleichen ist weiter Macrobius, in Somnium Scipionis I 14: Hic (der höchste Gott) superabundanti majestatis fecunditate de se mentem creavit.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen 81. — R. verdanke ich auch für das folgende vielfach das Material.

[3]) In spielender Weise trägt bereits Plato Kratylos K. 23 S. 407 E die Deutung vor: ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς καὶ τὸ ἑρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε .... περὶ λόγου δύναμίν ἐστιν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία. Im folgenden Pan-Logos Sohn oder Bruder des Hermes.



deorum potestatem gerit, ipsi quoque regi deorum dominatur, si secundum eius arbitrium Jupiter loquitur aut loquendi ab illo accepit facultatem; quod utique absurdum est[1]).

Und diese Deutung von Hermes als dem (offenbarenden) Wort (der Gottheit) hat sich dann später festgesetzt und ist weithin bekannt. Plutarch[2]) deutet den Hermes, der die echte Abstammung des Horos gegenüber den Anklagen des Typhon erweist, darauf, daß Hermes ὁ λόγος ist μαρτυρῶν καὶ δεικνύων. Am andern Ort bringt er den Hermes mit den Charitinnen[3]) zusammen, ὡς μάλιστα τοῦ λόγου τὸ κεχαρισμένον καὶ προσφιλὲς ἀπαιτοῦντος. Besonders wichtig aber ist hier das Zeugnis des Justin[4]), der sich dieser religionsgeschichtlichen Zusammenhänge noch bis zu einem gewissen Grade bewußt ist. Er beruft sich für die Logosspekulationen der Christen auf die griechischen Spekulationen über Hermes. Auch die Griechen nennen ihrerseits Hermes den λόγον ἑρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον oder den λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικόν, sowie der Christus den Christen Logos und „Lehrer" ist[5]).

Schon hier, mit der Deutung des Hermes als des offenbarenden Götterwortes beginnt die Spekulation über Hermes eine religiöse Wendung einzunehmen, durch die sie sich allmählich weit von ihrem Ursprung aus philosophischer Laune und etymologischer Spielerei entfernt und religiös wirksam und bedeutungsvoll wird.

Diese Wendung tritt noch stärker heraus, wenn sich nun die Bedeutung des Hermes als des offenbarenden Wortes in einer merkwürdigen Weise zu der des weltschöpferischen Wortes der Gottheit erweitert. Daß diese Erweiterung sich vollzogen hat, liegt klar vor Augen. Bei Philo ist der Logos in erster Linie die Potenz, durch deren

---

1) Vgl. Reitzenstein a. a. O. 81₁. 2) de Js. Os. 54. 375 B.

3) περὶ τοῦ ἀκούειν 13. 44 E, vgl. die oben zitierten Ausführungen des Cornutus K. 16. 20₁₈.

4) Apol. I 21. 67 A; 22. 67 E. Zu vergleichen ist hier noch, daß in den Orphischen Hymnen (XXVIII) Hermes als Διὸς ἄγγελε (V 1), λόγου θνητοῖσι προφῆτα (V 4), dann als γλώσσης δεινὸν ὅπλον (V 10) charakterisiert wird. Vgl. noch Pseudoklem. Rek. X. 41: Mercurium verbum esse tradunt, per quod sensui doctrina confertur.

5) Wenn Justin, Dialog 128. 358 A von Gegnern redet, die vom „Logos" sprechen, ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις, so erinnert das unmittelbar an hermetische Spekulationen. — Hierher gehört endlich auch Apg. 14₁₂. Paulus wird als des Wortes mächtig, als Hermes (der offenbarende Götterbote neben Zeus) verehrt.



Vermittlung Gott die Welt schafft. Aber dieselbe Wendung der Spekulation begegnet auch auf dem Boden rein hellenistischer (nicht jüdisch oder christlich bestimmter) Spekulation. So heißt es in der ursprünglich wahrscheinlich heidnischen Naassenerlehre[1]): Hermes ist der Logos, ὃς ἑρμηνεὺς ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν γεγονότων ὁμοῦ καὶ γενομένων καὶ ἐσομένων. Und ebenso weiß es Porphyrios[2]): τοῦ δὲ λόγου τῶν πάντων ποιητικοῦ τε καὶ ἑρμηνευτικοῦ ὁ Ἑρμῆς παραστατικός[3]).

Wie mag Hermes zu dieser Bedeutung des Weltschöpfers resp. des weltschöpferischen Wortes gekommen sein? Es steht zu vermuten, daß hinter dieser Wendung die Kombination der griechischen Göttergestalt mit der des ägyptische Thot steht. Diese Kombination ist frühzeitig erfolgt. Die Kultstätte des Thot heißt in griechicher Überlieferung Hermopolis. Die erste sichere Kunde von dieser Identifikation bringt uns Hekataios, aus dem uns Diodor I 15—16 den ausführlichen ägyptisch-griechischen Hermesmythus bewahrt hat. Plutarch oder dessen Quellen (Apion?) setzen in de Iside et Osiride diese Gleichstellung als ganz gegeben voraus. — In den bei Cicero (natura deorum III. 56) überlieferten Götterlisten werden als vierter und fünfter Hermes zwei ägyptische Hermesgestalten aufgeführt[4]).

Thot ist der Mondgott, dann der alte ägyptische Schreibergott[5]), der Erfinder der Schriftzeichen, der Sprache, der Träger aller Kultur und aller Erkenntnis. Als der Herr der Schrift und des Wortes ist er auch der große und gewaltige Zaubergott. Er steht — und das er-

---

[1]) Hippolyt Refut. V. 7 S. 144_{18}. — Vgl. noch Plutarch de Is. Os. 62 die Deutung des Horos (mit den zusammengewachsenen Beinen, die Isis erst trennen muß) auf den Logos: ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκὼς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν.

[2]) Euseb. Praep. Ev. III. 11 S. 114C.

[3]) Diese Stellen haben auch das gemeinsam, daß sie das Merkzeichen des Hermes τὸ (ἐντεταμένον) αἰδοῖον als Symbol seiner schöpferischen Kraft deuten. Porphyrius (l. c.): ὁ δὲ ἐντεταμένος Ἑρμῆς δηλοῖ τὴν εὐτονίαν, δείκνυσι δὲ καὶ τὸν σπερματικὸν λόγον τὸν διήκοντα διὰ πάντων. Ähnlich die Naassenerlehre a. a. O. (Mehr Material bei Reitzenstein S. 96, vor allem auch Cornutus K. 16). — Man sieht hier nicht ganz klar, ob eine allegorische Ausdeutung der Gestalt der Hermen die erste Veranlassung zur Erfassung des Gottes als des weltschöpferischen Wortes gewesen ist, oder ob man umgekehrt, nachdem diese einmal feststand, das αἰδοῖον dem λόγος σπερματικός gleichgesetzt hat. Das Letztere wird das wahrscheinlichere sein. Vgl. übrigens den Ausdruck τεταμένος λόγος Mart. Petr. 9 (Bonnet I. 96_7).

[4]) Ausführlicheres Material bei Reitzenstein S. 87—92.

[5]) Vgl. Erman, Die ägypt. Religion 1905 S. 11 104.

leichterte ebenfalls seine Angleichung mit Hermes — zur Totenwelt in engster Beziehung, ist der Schutzherr der Toten und spielt im Totengericht eine besondere Rolle. Sein heiliges Tier ist der Ibis und so wird der Ibis das Zeichen für „Herz." Denn das Herz ist der Sitz des Verstandes und des vom Verstande geleiteten Willens. So heißt es bei Horapollon I. 36 an einer Stelle, in welcher die Identifikation des Hermes mit Thot vollzogen wird: καρδίαν βουλόμενοι γράφειν ἶβιν ζωγραφοῦσιν · τὸ γὰρ ζῶον Ἑρμῇ ᾠκείωται πάσης καρδίας[1]) καὶ λογισμοῦ δεσπότῃ. In der Kosmogonie des Papyrus Leyden W[2]) tritt Hermes auf als Nus (ἢ φρένες) καρδίαν ἔχων. — Und dieser ägyptische Hermes-Thot wird nun weiter in einer eigentümlichen Weise einem höheren Gott, meistens dem (Sonnengott) Rhe, untergeordnet[3]) oder amalgamiert und erscheint so in einer eigentümlichen Weise als das Herz des Rhe, das Wort des Rhe, oder gar — wie auf der Tempelinschrift von Dendera[4]) aus der Zeit des Kaisers Nero — als „Herz des Rhe, Zunge des Tum, Kehle des Gottes, des Name verborgen ist" [5]). So, als Untergott eines höheren Gottes ist Thot dann zugleich Weltschöpfer. Auf der Inschrift des Tempels von Dendera heißt es: „Offenbarung des Lichtgottes Rhe, seiend von Anfang an, Thot, welcher ruht auf der Wahrheit; was seinem Herzen entquillt, das wird sofort und was er ausgesprochen hat, das ist in Ewigkeit."

Mit dieser Gestalt des Thot ist die des in mancher Beziehung verwandten Hermes zusammengeflossen. Wenn aber griechischer Geist über diese seltsamen materialistischen Spekulationen von einem Gott, der Herz, Zunge (Wort) eines andern sei, kam, so mußte sich ihm diese Vorstellung vergeistigen zu der ihm bereits aus der stoischen Philosophie geläufigen. So wird nun Hermes-Thot sowohl der innere Ge-

[1]) In diesem Milieu ist καρδία und λόγος gleichbedeutend.

[2]) Dieterich, Abraxas 8. [3]) Vgl. Reitzenstein S. 72f. [4]) Brugsch, Religion der Ägypter S. 50ff.

[5]) Diese eigentümliche Art, ursprünglichen Polytheismus zu Gunsten eines Monotheismus resp. eines pantheistischen Monismus zu überwinden, könnte man als eine ältere und naiv-populäre Form der Hypostasentheologie betrachten. Die untergebenen Götter werden zu Gliedern des höchsten Gottes. Jene eigentümliche Spekulation liegt bereits in einer von Breasted entzifferten Inschrift des Britischen Museums aus dem 8. Jahrhundert (Ztschr. f. ägyptische Sprache 1901 S. 39ff.) vor. Hier erscheint zunächst Ptah als Herz und Zunge des höchsten Gottes, und diese Stellung wird dann im folgenden dem Horus (Herz) und Thot (Zunge) zugewiesen, die mit Ptah wiederum in mystischer Unio erscheinen. Reitzenstein, Poimandres 59. 62ff.

danke, wie das offenbarende Wort des höchsten Gottes, im beiderlei Sinn aber der Logos.

In einer merkwürdigen Weise kombiniert eine Ausführung Aelians (wohl nach Apion) diese Vorstellungen ägyptischer Provenienz mit der späteren stoischen Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Demnach ist das heilige Tier des Hermes-Thot der Ibis, ἐπεὶ ἔοικε τὸ εἶδος τῇ φύσει τοῦ λόγου. Die schwarzen Federn des Vogels entsprechen: τῷ τε σιγωμένῳ καὶ ἔνδον ἐπιστρεφομένῳ λόγῳ, die weißen dagegen: τῷ προφερομένῳ τε καὶ ἀκουομένῳ ἤδη καὶ ὑπηρέτῃ τοῦ ἔνδον καὶ ἀγγέλῳ ὡς ἂν εἴποις[1]).

So werden wir annehmen dürfen, daß infolge der Identifikation des Hermes mit Thot auch die Vorstellung von dem weltschöpferischen Wort auf ihn übertragen ist[2]).

Wir müssen aber, um diesen Übergang zu verstehen, noch eine weitere, speziell dem Kultus entstammende Vorstellung hier zur Erklärung heranziehen. Von Einfluß muß bei dieser ganzen Entwickelung von vornherein auch die Vorstellung von der Bedeutung und Kraft des kultischen Wortes gewesen sein[3]). Die Geheimreligionen damaliger Zeit hatte ihren heiligen Logos, der dem Mysten in feierlicher Weise bei seiner Einweihung mitgeteilt wurde. Dieser Logos aber hat eine ganz besondere, weihende, Leben erhaltende und Leben schaffende Kraft. Uralte Vorstellungen von der Zauberkraft und Bedeutung des Wortes, die noch immer lebendig waren, und die, zwar eine Stufe tiefer stehend und sich im Zauberglauben entfaltend, doch in mannigfaltiger Weise sich mit dem Glauben der Mysterienreligionen verbanden, waren hier mit wirksam. Diese Vorstellung von der Macht des „Wortes" steigerte sich in dem Maße, wie bei der allmählichen Vergeistigung des Mysterien-

---

1) Aelian, Hist. An. X. 29. Reitzenstein S. 72. – Von den christlichen Apologeten hat ausdrücklich Theophilus die Vorstellung vom λόγος ἐνδιάθετος herübergenommen. An Autolykos II. 10 12B.

2) In der von Reitzenstein (zwei religionsgesch. Fragen 56) veröffentlichten Straßburger Kosmogonie tritt Hermes, hier als Vater des Logos (Pan?) gedacht, als der Weltschöpfer auf. In der Kosmogonie des Papyrus Leyden W. wird Hermes (Νοῦς Φρένες) charakterisiert: καὶ ἐκλήθη Ἑρμῆς, δι' οὗ τὰ πάντα μεθερμηνεύεται. ἔστιν δὲ ἐπὶ τῶν φρενῶν, δι' οὗ οἰκονομήθη τὸ πᾶν. (Dieterich, Abraxas S. 8). In der Kosmogonie der Κόρη Κόσμου (Stobaios Eklog. I. 928 ff) spielt er neben dem höchsten Gott eine hervorragende Rolle. – Auch der erste Traktat des hermetischen Corpus (Poimandres) gehört zum Teil hierher (s. u.).

3) Es ist das Verdienst Bréhiers, daß er auf diesen Zusammenhang zur Erklärung des philonischen Logosbegriffes aufmerksam gemacht. Philon S. 101 ff.



wesens die eigentlichen barbarischen Kulthandlungen und sakramentalen Weihen zurücktraten. Damit wurde das Wort ein und alles[1]): der etwa vom Vater dem Sohn[2]), von dem Mystagogen dem Mysten überlieferte heilige Text, dessen Rezitieren, Hören oder Lesen allein schon als wirksam gedacht wurde. So wird das heilige Offenbarungswort eine göttliche, personifizierte Potenz, dessen Wirksamkeit bald rein magisch-zauberhaft, bald mehr mystisch gedacht wird. Es ist bereits oben (S. 205 f.) der Beweis geführt, wie in diesem Zusammenhang die Auffassung des vierten Evangeliums vom wunderwirkenden Logos steht. Hier möge besonders darauf hingewiesen werden, wie uns gerade diese Schrift ein vortreffliches Beispiel dafür bietet, wie leicht das geheimnisvolle mysteriöse Wort personifiziert werden konnte. Es erscheint hier 12_{48} als Richter der ungläubigen Menschen.

Wenn aber so schon das Wort als kultisch-magische Größe eine für sich wirksame potenzierte Macht wird, so mußte es nun von besonderer Bedeutung werden, daß sich dieser Begriff des Offenbarungswortes mit einer halb konkreten, halb idealisierten Gottesgestalt verbinden ließ. Und wiederum wird es nun von hier aus erst recht deutlich, wie die Vorstellungen von dem offenbarenden Wort der Gottheit und dem allmächtigen Schöpfungs-Wort verknüpft werden konnten. Es ist dieselbe zauberhafte Kraft des Wortes, die sich im Kultus zeigt und die bei der Entstehung der Welten wirksam war. Es ist hier wie dort dieselbe personifizierte Gottesmacht wirksam. Thot ist nach ägyptischer Vorstellung der Gott alles Zaubers, er hat den Kultus mit seinen Geheimnissen geoffenbart, er schafft mit seinem allmächtigen Wort die Welt.

Wir haben Schritt für Schritt verfolgen können, wie das, was mit allegoristischer etymologischer Spielerei begann, schließlich eine ernsthafte religiöse und kultische Bedeutung gewinnen konnte. Oder es ist vielleicht richtiger zu sagen: zwei verschiedene von einander unabhängige Welten begegnen sich hier. Stoische Allegorese und verkehrter etymologischer Scharfsinn treffen zusammen mit einer Welt ernsthaft gemeinter religiöser Spekulationen. Und die letztere stellt nun die erstere in ihren Dienst, nimmt jene Vorstellungen beim Wort, gibt ihnen wirklichen religiösen Gehalt; während sie ihrerseits durch die Aufnahme von Philo-

[1]) Vgl. zu dieser Entwicklung Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel. S. 24 (91 155); besonders auch dessen Ausführungen über die Wendungen λογικὴ λατρεία, λογικὴ θυσία.

[2]) Dieterich, Abraxas 162 f. Mithrasliturgie 52 146 ff.; Norden, Agnostos Theos 290.

sophemen eine immer stärker werdende Vergeistigung und Abwendung von dem ursprünglichen populären Realismus erlebt.

Zwei große und für die religionsgeschichtliche Entwickelung ungemein wichtige Erscheinungen stehen bereits vor den Apologeten auf dem Boden dieser seltsamen Mischung von hellenistischer Philosophie und orientalisch mystischer Spekulation. Das ist einmal die hermetische Literatur und zum andern der jüdische „Philosoph“ Philo.

Von der hermetischen Literatur kann hier nur kurz die Rede sein, einmal weil Reitzenstein in seinen so verdienstvollen Untersuchungen (zwei religionsgeschichtliche Fragen, Poimandres, hellenistische Mysterienreligionen) in einer für unseren Zusammenhang völlig ausreichenden Weise bereits darüber gehandelt hat. Dann aber, weil in diesem Schriftenkreis gerade die Gestalt des Logos keine hervorragende Rolle spielt. Die Sache ist freilich auch hier vorhanden. Hermes-Thot, der hier sonderbarer Weise wieder als der ältere Gott neben „Tat“ erscheint, ist in diesen Schriften zum Nus vergeistigt. Aber der Nus ist zugleich eine ganz konkrete supranaturale Gestalt geworden, der Offenbarer verborgener göttlicher Geheimnisse, der Lehrer und der Freund, der Lenker und der Hirt der menschlichen Seele, die übernatürliche erlösende Kraft, die sie von ihrem niederen Wesen befreit und ihr göttliche Schau und ewiges Leben schenkt, der Richter und Bestrafer der Bösen und Frevler, eine religiöse Größe, um den der Glaube frommer Gemeinden sich sammelt. Wenn der Logos-Gedanke hier zurücktritt, so geschieht das deshalb, weil wir hier eine durch Frömmigkeit gesteigerte Mystik haben, welche die göttliche Schau über die Offenbarung im Wort stellt und diese absichtlich entwertet[1]). Erst eine spätere Bearbeitung scheint in die Kosmogonie

[1]) Es ist das Verdienst Zielinskis, in seinem Aufsatz über das Corpus Hermeticum (Archiv f. Religionswissenschaft VIII. u. IX.) auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht zu haben. Vgl. I. 30 neben dem Lobpreis der σιωπή die Wendung ἡ τοῦ λόγου ἐκφθορά (so ist st. ἐκφορά mit Z. zu lesen) γεννήματα ἀγαθῶν. IV. 3 (Wertunterschied von Nus und Logos). IX. 10 ὁ γὰρ λόγος οὐ (st. μου Z.) φθάνει μεχρὶ τῆς ἀληθείας. XV 16 καὶ ὁ λόγος, οὐκ ἔρως, ἔστιν ὁ πλανώμενος καὶ πλανῶν. — Eine ähnliche Stimmung liegt übrigens bei Philo vor. Wieder und wieder scheidet Philo den Logos vom Nus im Menschen und stellt ihn eine Stufe unter diesen. Auch sein höchstes Ziel ist das heilige Schweigen. — Daher ist der Verkehr der Seele mit dem Logos auch nur eine Vorstufe ihres Verkehrs mit Gott, der sich, wenn er überhaupt möglich ist, in der heiligen Stille vollständiger Versunkenheit vollzieht. Die Belege bei Bréhier S. 101 ff. Dahin gehört auch die Betonung des Schweigens bei Ignatius: Ephes. K. 6. 19 Magn. 8: λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών; die Figur der Sige bei den Valentinianern. Vgl. Martyr. Petri 10 (Bonnet 96_{17}).



des grundlegenden ersten hermetischen Traktats die Figur des Logos, die nun in einer unklaren Position neben dem Nus erscheint, eingebracht zu haben.

Für die philonische Logoslehre ist der Nachweis ihres Zusammenhanges mit der hellenisch-ägyptischen Mythologie und der Geltung des Logos im heidnischen Mysterienwesen in entscheidender und überzeugender Weise erbracht. Ich kann mich begnügen, hier auf die wichtigsten Punkte hinzuweisen. Hinter der Figur des philonischen Logos steht aller Wahrscheinlichkeit nach der Gott Hermes.

Bréhiers Verdienst (a. a. O. 107) ist es, auf eine Reihe bemerkenswerter Berührungen zwischen Philos Logosspekulationen und den Allegoresen des Cornutus hingewiesen zu haben. Auch bei Philo ist der Logos der ἄγγελος[1], welchen die Gottheit der menschlichen Seele sendet[2], er ist der κῆρυξ, der den Frieden nach dem Krieg verkündigt[3], er ist der Psychopomp, der die Seele des Menschen (Asketen) geleitet[4]. Wie Hermes mit der Hygieia verbunden ist, so redet Philo von dem ὑγιὴς λόγος[5]. Wie Hermes der Führer der Grazien ist, so heißt es, daß Gott seine jungfräulichen Charitinnen auf den Logos herabsendet[6]. Und sogar jene Wortspiele mit dem Namen des Hermes bei Cornutus (= ἔρυμα ὀχύρωμα) kehren wieder, wenn Philo ausführt: ὡς γὰρ τῶν ἄλλων ἕκαστον ζώων ἡ φύσις οἰκείοις ἔρκεσιν ὠχύρωσε, ... καὶ ἀνθρώπῳ μέγιστον ἔρυμα καὶ φρουρὰν ἀκαθαίρετον λόγον δέδωκεν[7]).

Besonders stark tritt das Mythologische in der Konzeption Philos hervor, wenn er die Meinung vorträgt, daß der Logos, als dessen Abbild er den alttestamentlichen Hohenpriester betrachtet (οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ θεῖον λόγον) von einem göttlichen Elternpaar stamme: διότι οἶμαι γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν[8]).

---

[1]) de Cherubim 35 f. [2]) de Somniis I. 69, 103.

[3]) Quaest in Exod. II 118: ut quippe colligaret et commisceret ... universorum partes et contrarietates . . . ad concordiam, unionem osculumque pacis cogens conduceret.

[4]) Sacr. Ab. et Ca. 8.

[5]) Leg. Alleg. III 150 (τὸν ὑγιῆ καὶ ἡγεμόνα λόγον).

[6]) Post. Ca. 32 ὕοντος τοῦ πλουτοδότου θεοῦ τὰς παρθένους καὶ ἀθανάτους Χάριτας αὐτοῦ. — Vgl. oben die Stelle bei Plutarch περὶ ἀκούειν K. 13 (s. o. S. 383₃).

[7]) de Somniis I 103.

[8]) de fuga et inventione 109. Vgl. dazu Theophilus an Autolykos II 10: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.

Wir erinnern uns an die analogen Spekulationen bei Cornutus und Lydus (Aquilinus) auch Macrobius (s. o. S. 382_1) über Hermes als Sohn des Zeus und der Maia. Ja es könnten hier noch andere Vorbilder für Philo aus der ägyptischen Mythologie in Betracht zu kommen. Insbesondere scheinen die allegorischen Phantasien, die Plutarch de Is. et Os. 53—54 vorträgt, eng verwandt zu sein. Danach ist Isis τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως (vgl. die Materie als ὑποδοχή und εἶδος πανδεχές in der Spekulation Platos)[1]), Osiris ist der Logos, die Zerreißung seines Leibes ist das Eingehen des Logos in die Materie, der Sohn der beiden, Horos, ist diese sinnliche Welt, die aber nur ein unreines Abbild des κόσμος νοητός ist. Daher wird dieser von Typhon, dem Prinzip des Bösen (der bösen Materie) der Unechtheit beschuldigt und durch den Logos Thot verteidigt und gerechtfertigt. In diesem Zusammenhang ist allerdings der Sohn des himmlischen Elternpaares nicht der Logos, sondern der Kosmos[2]). Aber beide gehören ja auf das allerengste zusammen. Ja Philo spricht selbst auch die Idee aus, daß die ἐπιστήμη (Weisheit) von Gott dem Vater die Welt empfangen habe: ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον[3]). Und am andern Ort spricht er von der Welt als dem jüngeren, dem Logos als dem älteren Sohn Gottes[4]).

So scheinen die philonischen Ausführungen über den Logos unmittelbar von hermetischen Spekulationen und ägyptischer Mythologie berührt zu sein und finden zu einem Teil von dort ihre Erklärung.

* * *

II. So ist die Logostheologie ein buntes Gewebe aus sehr verschiedenen Fäden und mit sehr mannigfaltigem Einschlag. Sehr viele Hände haben daran gewoben: griechisch-stoische Philosophie und allegorische Mythendeutung, aber auch lebendige Frömmigkeit und orientalische Mystik, Hermesverehrung und ägyptische Religion. Und aus

[1]) Timaios 18 51 A.

[2]) Im ersten hermetischen Traktat (Poimandres) heißt es § 8, die Welt sei entstanden: ἐκ Βουλῆς θεοῦ ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο.

[3]) de ebrietate 30.

[4]) q. deus sit immutabilis 31. Reitzenstein, Poimandres 41 und Bréhier 110 vermuten als Vorbild dieser Spekulation den ägyptischen Mythos von dem älteren und jüngeren Horos.



dem Logos ist eine sehr komplizierte Größe geworden; er ist nicht mehr die mit der Gottheit auf der einen, der Welt auf der andern Seite identische weltdurchwaltende Vernunft geblieben; er ist zum δεύτερος θεός geworden, dem zwischen den Menschen und der Gottheit vermittelnden Wort, dem Träger aller geheimnisvollen Gottesoffenbarung, der weltschöpferischen Kraft, dem Mittler zwischen Gott und Welt. Und diesen komplizierten Begriff hat dann das Christentum, so wie er war, herübergenommen. Es hat ihm gar nichts Eigenes hinzugefügt, es hat nur das eine hinzugetan: es hat ihn in seinem Reichtum und seiner ganzen Mannigfaltigkeit auf die Person Jesu Christi angewandt. Die Christen legten ihre Hand auf dies Gedankengebilde hellenistischer Herkunft und verkündeten: Das alles ist unser Eigentum. Was griechische Philosophie und orientalische Mysterienweisheit, was Hermesglaube und Thotverehrung dunkel geahnt hat, hier ist es Wahrheit geworden; diese Gott und die Menschheit verbindende und einende Macht ist in Jesus von Nazareth erschienen! So hat es schon der Verfasser des vierten Evangeliums gemacht. Er verkündet keine neue Theorie vom Logos, er knüpft an eine aller Welt bekannte Vorstellung an. Er sagt nur das eine Ungeheure, Neue: „Der Logos ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit." Und in ähnlicher Weise wird der Verfasser des Kerygma Petri den υἱὸς τοῦ θεοῦ mit dem Logosgedanken verbunden haben (s. o. S. 376). Justins Ausführungen über Hermes (s. o. S. 383)[1]) zeigen, daß man sich der Beziehungen dieses Begriffs zu den hellenistischen Spekulationen noch voll bewußt war. Celsus gesteht den Christen gegenüber zu oder läßt seinen Juden anerkennen, daß der Logos in der Tat der Sohn Gottes sei (Orig. c. C. II. 31)[2]). Die Akten des Apollonius (K. 35) lassen den verhörenden Richter sagen: ἴσμεν καὶ ἡμεῖς, ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ γενήτωρ καὶ ψυχῆς καὶ σώματός ἐστιν τῶν δικαίων, ὁ λογώσας καὶ διδάξας ὡς φίλον ἐστὶν τῷ θεῷ.

Nicht etwa steht die Sache so, daß die Apologeten zunächst kosmologisch interessiert gewesen wären und das Problem des Verhältnisses zwischen dem transzendenten Gott und der materiellen Welt durch die Annahme eines mittlerischen und weltschöpferischen Wesens des Logos gelöst hätten, um dann diesen Logosgedanken auf Jesus Christus zu übertragen. Dem steht schon die eine Beobachtung entgegen, daß diese so gut wie nie eine Definition des Logosgedankens und eine prä-

1) Vgl. noch Klemens VI. 15 132 Ἑρμῆ, ὃν δὴ λόγον εἶναί φασι διὰ τὴν ἑρμηνείαν, καθιεροῦσι τῆς ῥοιᾶς τὸν καρπόν. πολυκευθὴς γὰρ ὁ λόγος.

2) Er kennt auch den Satz, daß der κόσμος der Sohn Gottes sei; ebend. VI 47.



zise und ausführliche Darlegung der Logoslehre gegeben haben (als etwaige Ausnahmen mögen Tatian K. 5 und Theophilus II 10ff. gelten. Aber wie konfus sind namentlich des letzteren Ausführungen!) — Nein, sie haben an Logosspekulationen eben einfach übernommen, was sie in ihrer Umgebung vorfanden. Deshalb ist es auch ein verhältnismäßig unfruchtbares Bemühen, die Eigentümlichkeiten in der Logoslehre eines jeden Apologeten feststellen zu wollen; streng genommen hat keiner eine eigene Logoslehre besessen.

Sie nahmen den Begriff aber herüber, um durch ihn im apologetischen Kampf mit einer Umgebung, die mehr und mehr zu einem philosophischen Monotheismus neigte, die Tatsache zu verteidigen und zu rechtfertigen, daß die Christen dem hier unten auf Erden erschienenen und gekreuzigten Jesus von Nazareth göttliche Ehre erwiesen. Die Apologeten stehen durchaus auf dem Boden des Gemeindeglaubens und des Gemeindekultus in Bezug auf diese Verehrung Jesu und sie bekennen sich auch dazu[1]. Für sie alle ist, wenn auch nur Justin — und dieser wesentlich im Dialog mit Tryphon — es deutlich zum Ausdruck bringt, Jesus der δεύτερος θεός (s. o. S. 307f.). Und diesem Tatbestand gegenüber bedurften sie einer Rechtfertigung, auch vor dem eigenen Gewissen. Denn was sie dem Hellenentum zu verkünden hatten, das war ja eben dies, daß die Vielgötterei ein verderblicher Wahn und der Monotheismus die einzig berechtigte Religion sei. War denn nicht doch die göttliche Verehrung des gekreuzigten Jesus Polytheismus ärgster und offenbarster Art? Dem Vorwurf meinten sie zu entgehen, wenn sie verkündeten, Jesus sei für die Christen der Logos Gottes. Nicht einen Menschen verehren die Christen, sondern den leibhaftigen Logos, der ganz und gar in das Wesen der Gottheit hineingehört. Diese Verehrung ist keine Torheit, sondern eben Zeichen höchster Vernunft: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσιν καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι· τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν (Apol. II. 13).

Man darf dagegen nicht einwenden, daß die Apologeten ja vielfach in ihren Spekulationen bei dem Gedanken des vorweltlichen Logos stehen bleiben und sich um die Menschwerdung des Logos und um die Art der Vereinigung mit Jesus von Nazareth gar nicht weiter kümmern. Das trifft auf einige der späteren Apologeten wohl zu, aber Justin, der doch die ganze Richtung wesentlich inauguriert, muß

[1]) Vgl. Justin, Apol. I. 6 und das oben S. 307₂ dazu Bemerkte und ähnlich Athenagoras K. 10.



man dabei von vornherein ausnehmen, ebenso Tertullian, den gewaltigsten von allen; und auch bei Athenagoras liegt die enge Beziehung zwischen der Logosspekulation und der Jesusverehrung deutlich vor. Aber auch schon vor Justin treten Johannes und der Verfasser des Kerygma Petri als Zeugen dafür ein, daß das Interesse am Logosgedanken in erster Linie an der dadurch erzielten Würdigung der Person Jesu hängt. — Natürlich hat sich dann später, nachdem man einmal den Logosgedanken aufgenommen und in das apologetische Arsenal eingestellt hatte, das kosmologische und spekulative Interesse an diesen Begriff angehängt und ist zuweilen so stark geworden, daß es das ursprüngliche ganz verdrängt hat[1]), und daß es so scheinen möchte, als seien die Apologeten vor allem an reinlichen Begriffen über das Verhältnis von Gott und Welt interessiert. Aber das alles ist doch nur Schein. Das Christentum hat den Logosgedanken akzeptiert, um namentlich der gebildeten Welt in einer philosophisch scheinenden Formel die Christenverehrung und den Christuskult verständlich zu machen[2]).

[1]) So vermissen wir z. B. bei Tatian gänzlich die Ausführungen über den in Jesus erschienenen Logos. Aber einmal bricht es bei ihm doch heraus, wo das eigentliche apologetische Interesse lag K. 21: οὐ γὰρ μωραινόμενοι, ἄνδρες Ἕλληνες, οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες. — Aber dann geht Tatian von der Verteidigung sofort zum Angriff über und schüttet die Schalen seines Spottes über die unwürdigen Gottesvorstellungen des Hellenentums aus. Man war an dem Hauptpunkt der Rechtfertigung des δεύτερος θεός allmählich seiner selbst sicher geworden und hat nicht fortwährend die eine große Konzeption wiederholt.

[2]) Im obigen habe ich darzulegen versucht, inwiefern ich durch Harnacks Ableitung (D. Gesch. I. 534f.) der Aufnahme des Logosgedankens bei den Apologeten aus allgemeinen kosmologischen und am Offenbarungsgedanken orientierten theologischen Interessen nicht überzeugt bin. Ich stimme dagegen seinem Urteil S. 669 zu: „Daß sie (die Apologeten) Christus als die persönliche Erscheinung des Logos gefaßt haben, ist nur ein Beweis dafür, daß sie das Höchstmögliche von ihm aussagen, seine Anbetung rechtfertigen und den absoluten und einzigartigen Inhalt der christlichen Religion erweisen wollten." Nur scheint mir der letzte Satz zu modern formuliert zu sein und einen Effekt, der sich tatsächlich einstellte, zu sehr in die bewußte Absicht zu verlegen. Loofs D. G.[4] S. 120 hat unbedingt recht, wenn er die apologetische Absicht hervorhebt, „mit Hilfe des der Bildung der Zeit verständlichen Logosbegriffes die christliche Schätzung Jesu begreiflich zu machen." Es ist kaum auch nur daneben, wie Loofs es tut, das kosmologische Motiv anzuerkennen. — Auch das Bestreben, die Überweltlichkeit Gottes gegenüber den Berichten des A. Testaments zu wahren, indem man alles hier berichtete Allzu-Menschliche nunmehr dem Logos zuschrieb, ist nicht das zunächst bestimmende Motiv gewesen. Dieses ist vielmehr ganz einheitlich und ganz durchsichtig. — Nachdem man einmal den Logosbegriff

Man darf auch diesen Vorgang nicht so ansehen, als habe sich nun mit einem Male, durch die Herübernahme der Logosformel, gleichsam der Sündenfall des altkirchlichen Denkens in die Spekulation und die Metaphysik vollzogen, und als sei so zum ersten Mal der Weg betreten, der von der Erfassung Gottes in seiner geschichtlichen Offenbarung mehr und mehr in den Irrgarten der Spekulation und des metaphysisch orientierten Dogmas hineinführen sollte. Spekulation und Mythos haben das Christentum von Anfang an begleitet; ein spekulativer Mythos, der von der Person des irdischen Jesu von Nazareth so gut wie ganz abführte, ist bereits die Phantasie vom himmlischen Menschensohn oder Menschen gewesen; spekulativ-metaphysisch ist auch der Begriff des Gottessohnes bei Paulus und bei Johannes, ganz und gar ein spekulativer Mythos ist die Konzeption des Paulus von dem pneumatischen Wesen, das aus Himmelshöhen in diese Welt hinabstieg, uns aus dieser Welt durch Tod und Auferstehung zu erlösen. Von allen diesen Gedankenbildungen unterscheidet sich der Logosgedanke dadurch, daß er etwas weniger mythisch, etwas rein gedankengemäßer und philosophischer war, obwohl der Mythos, wie wir bereits sahen und noch genauer sehen werden, seinen vollen Anteil auch an diesem Gedankengebilde hat. Die Logostheologie war ein erneuter Versuch, in einem veränderten Milieu den Christusglauben verständlich zu machen. Einen Bruch in der Entwicklung stellt er nicht dar. — Will man durchaus die Stelle aufweisen, wo die Entwicklung des Evangeliums Jesu den Bruch bekommen hat, so liegt dieser ganz in den Anfängen bei der Entstehung des Christuskultus.

* * *

III. Die Logostheologie nimmt eine wahrhaft zentrale Stellung in der Auffassung des Christentums bei den Apologeten ein. Ihre Gesamtanschauung ist durch sie bestimmt. Und es sind ganz unerhörte und neue Töne, die von ihnen angeschlagen werden und die nun vernehmlich an unser Ohr dringen. Denn das ist es, was sie im Triumph

und den Gedanken eines δεύτερος θεός akzeptiert hat, hat man dann freilich auch nach dem Vorbilde philonischer und verwandter Spekulationen diesen Gedanken bei der Ausdeutung des alten Testaments verwertet. — Vgl. vor allem das zusammenfassende Urteil Justins, Dialog. 127; Theophilus II 22. Besonders hat sich Tertullian in seiner Auseinandersetzung mit Marcion dieses Mittels bedient, um für das Christentum den ut ita dixerim philosophorum deum in dem unsichtbaren Vater zu wahren, und alles Allzu-Menschliche im A. T. dem Logos zuzuweisen; adv. Marc. II 27.

verkünden: Der christliche Glaube ist das absolut Vernünftige, die vollendete religiöse Wahrheit, die vollkommene praktische Wahrheit; das Christentum ist das Allgemeingültige, das, was immer gegolten hat und immer gelten wird, nur daß es jetzt erst ganz klar und hell für die menschliche Erkenntnis hervorgetreten ist; es ist das, worauf menschliches Wesen, so wahr es seinem Wesen nach vernünftig ist, von Anfang an angelegt war, wozu die menschliche Seele, wenn sie ihr eignes Wesen recht erkennt, Ja und Amen sprechen muß.

So wendet sich Justin[1]) im triumphierenden Bewußtsein, im Namen der Vernunft zu sprechen, an die Herrscher. Man nennt sie Fromme und Philosophen und Wächter der Gerechtigkeit, es soll sich jetzt zeigen, ob sie es sind (I 2). Es ist nicht der wahren Vernunft (λόγος ἀληθής) gemäß, Unschuldige um eines leeren und bösen Gerüchtes wegen zu verfolgen (I 3). Es zeigt sich darin unvernünftige Leidenschaft (ἄλογος ὁρμή, πάθος). Bilderdienst und Opferkult sind unvernünftige Dinge (I 9. 12). Jeder Vernünftige (σωφρονῶν) muß dem Gottesdienst der Christen zustimmen (I 13). Vernunftgemäß (μετὰ λόγου) ist ihre Verehrung des Christus. Vernunftgemäß[2]) sind vor allem die ethischen Weisungen Jesu. Mit Sätzen über die σωφροσύνη beginnt Justins Darstellung dieser Ethik Jesu (I 15)[3]). Die Ketzer (Marcioniten) bringen keine Beweise für ihre Lehren, denn sie sind ἀλόγως συνηρπασμένοι (I 58). Ohne Verhüllung und ganz offen will jetzt Justin die Lehren der Christen den Herrschern vortragen. ὑμέτερον δέ, ὡς αἱρεῖ λόγος, ἀκούοντας ἀγαθοὺς εὑρίσκεσθαι κριτάς (I 3).

Justin ist davon überzeugt: in seinem Kampf hat er das hehre Vorbild aller hellenischen Lebensweisheit, den Sokrates, auf seiner Seite. Er, der εὐτονώτερος von allen Philosophen, hat dereinst, vom Logos überzeugt, die Menschen vom Dienst der Dämonen abzubringen versucht und sie zur Erkenntnis des unbekannten Gottes hinzuführen versucht. Dafür haben die Dämonen durch die Menschen, die an ihrer Bosheit sich freuten, ihn als Atheisten getötet. Den gleichen Kampf mit dem gleichen Erfolg führen jetzt auch die Christen (I 5. II 10). Und nicht nur in Sokrates hat der Logos gewaltet. Er war von Anfang ein Gemeingut des Menschengeschlechts: τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων

[1]) Vgl. auch Athenagoras K. 7. [2]) Vgl. Athenagoras K. 11. 35.

[3]) Überhaupt ist die Darlegung der Ethik der Sprüche Jesu darauf berechnet, das „philosophische" Lebensideal der Christen gebührend hervorzuheben.

σπέρμα τοῦ λόγου (II 8) [1]). An dem Erstgeborenen Christus, welcher ja der Logos ist, hat das ganze Menschengeschlecht seinen Teil. Daher waren alle, die mit dem Logos je gelebt haben, Sokrates und Heraklit und die Gottesmänner auf dem Boden des alten Testaments, Christen (I 46). Plato und die Stoa, die Dichter und die Historiker haben, zwar nicht in allem, aber doch zum Teil, das gleiche wie Christus verkündet. ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο (II 13). Die Stoiker waren z. B. besonders stark in der Ethik (II 8), andere in anderer Beziehung. Was aber Philosophen und Gesetzgeber Gutes erdachten und verkündigten, das ist von ihnen κατὰ λόγου μέρος δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας erarbeitet (II 10). Daher das stolze Bekenntnis: Was bei allen je gut gesagt ist, das ist unser, der Christen Eigentum! (II 13).

Und wenn auch die anderen Apologeten nicht alle in dieser Weise die Spuren des in der menschlichen Kultur waltenden Logos hervorheben [2]) und unterstreichen, der Ton, der hier angeschlagen wird, klingt bei allen vernehmlich weiter. Stärker noch bei den lateinisch, als bei den griechisch redenden Apologeten [3]). Am Schluß der Reihe steht etwa Tertullian. Nirgends hat jene Überzeugung von der Allgemeingültigkeit und Vernünftigkeit der christlichen Wahrheit einen packenderen Ausdruck gefunden, als in seinem „Testimonium animae". Er wendet sich an die menschliche Seele [4]) an sich, nicht an die, die in den Schulen und philosophischen Hörsälen gebildet oder verbildet ist, an die Seele der Einfachen, Unwissenden, Ungebildeten, wie sie von der Gasse, den Straßenecken und den Werkstätten kommt: „Ich will aus Dir hervor-

[1]) Vgl. II 13 διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα.

[2]) Selbst Athenagoras trägt die Lehre von dem λόγος σπερματικός nicht mehr vor. Tatian und Theophilus können sich nicht genug tun in einseitigen Angriffen gegen die hellenische Philosophie. Aber, wenn auch in einem Winkel, so kehrt das Zugeständnis doch wieder, daß die Philosophen vielfach dasselbe verkünden, wie die Christen. Und bewußt und unbewußt bewegt man sich in ihren Gedankengängen. Selbst Theophilus muß widerwillig die Wahrheitsmomente in der heidnischen Philosophie zugestehen und ergeht sich darüber in allerlei Vermutungen (s. u.) I 14. II 8. 12. 37 f.

[3]) Vgl. Harnack S. 520 f. H. hebt jedoch mit Recht hervor, daß der Unterschied auf das Ganze gesehen ein relativer ist.

[4]) Ebenso erklärt Minucius Felix (Octavian 16_5. vgl. 1_4) die christliche Wahrheit als die von Natur jedem Menschen eingepflanzte. — Er arbeitet in seinem Dialog gegen den philosophischen Skeptizismus mit den Mitteln der stoischen Popularphilosophie. Harnack 520 f.

locken, was Du mit Dir in den Menschen hineinbringst, was Du von Dir selbst oder Deinem Urheber, wer es immer sei, gelernt hast. Denn so viel ich weiß, bist Du keine Christin. Denn zu einer solchen wird man, und wird nicht als solche geboren! Dennoch verlangt man jetzt ein Zeugnis von Dir" (K. 1). „Diese Zeugnisse der Seele sind ebenso wahr als einfach, ebenso einfach als alltäglich (vulgaria), ebenso alltäglich als allgemein, ebenso allgemein als natürlich, ebenso natürlich als göttlich" (K. 5). „Die Seele war sicherlich eher als die Schrift, und die Rede eher als das Buch, der Gedanke eher als die Feder, und der Mensch selbst eher als der Philosoph und der Dichter" (K. 5). „Und so glaube denn Deinen eigenen Zeugnissen, und auf Grund unserer Denkschriften (commentarii-ἀπομνημονεύματα) glaube auch den göttlichen Zeugnissen; aber auf Grund der freien Wahl der Seele selbst glaube eben so sehr der Natur." — „Um wiederum den Glauben an die Natur und Gott zu finden, glaube nur der Seele. So wird es geschehen, daß Du auch Dir glaubst" (ut et naturae et Deo credas, crede animae). „Jede Seele verkündet nach ihrem Rechte laut, was uns (Christen) nicht einmal zu flüstern erlaubt ist!" (K. 6).

Das ist die allgemeine Weltanschauung, die auf dem Grunde jener Logos-Theologie gewachsen ist. Und mit heiligem Zorn verteidigt Tertullian diese Weltanschauung gegenüber dem Irrationalismus des Marcion, gegenüber der gnostischen Verkündigung von dem fremden Gott, der in einer fremden Welt erschien, um ihr ein fremdes und unerhört neues Gut zu bringen, und von der „Widernatürlichkeit" dessen, was Christus gebracht hat. Er will demgegenüber Regeln über die Güte Gottes aufstellen. Diese Güte muß natürlich und uranfänglich sein. Omnia enim in deo naturalia et ingenita esse debebunt, ut sint aeterna (I. 22). Sie muß aber auch vernünftig sein: Nego rationalem bonitatem dei Marcionis jam hoc primo, quod in salutem processerit hominis alieni (I 23). Sie muß nach uralter, heiliger Ordnung sich vollziehen. Nulla res sine ordine rationalis potest vindicari. — Überall begegnen wir diesem Dringen auf das Vernünftige, das Allgemeingültige, das Ordnungsgemäße.

Und doch ist das freilich alles nur die eine Seite der Medaille, deren Kehrseite es nunmehr zu sehen gilt. In demselben Augenblick, in dem die Apologeten den Anspruch erheben, der Welt den Logos, das absolut Vernünftige zu verkündigen, überraschen sie diese Welt mit der stärksten nur denkbaren und unvernünftigsten Paradoxie. Diese Paradoxie liegt nicht in der Behauptung des Logos als des δεύτερος

θεός neben der Gottheit. Freilich, bereits dieser Gedanke war, wie wir nachgewiesen, nicht auf rationalem, philosophischem Boden gewachsen. Aber in der Zeit und in der Umgebung der Apologeten hatte diese mythologische Umbiegung eines philosophischen Gedankens offenbar das Erstaunliche und Befremdende verloren. Der Mythos ist weithin in die Philosophie eingezogen, namentlich in den Schichten der Halbbildung, in denen die Apologeten sich bewegen. — Aber das ist das Unerhörte und selbst mit den eignen Prämissen der Apologeten von der allgemeinen Vernünftigkeit des Christentums im Widerspruch Stehende, daß man nun behauptete, der Logos sei in dem einen Menschen Jesus von Nazareth leibhaftig und ganz und gar erschienen. Diese Paradoxie hatte schon der vierte Evangelist mit unerhörter Kraft in die Welt geschleudert: καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Der Verfasser des Kerygma Petri schließt sich an, wenn er den Sohn Gottes im besondern Sinn λόγος καὶ νόμος nennt. Einen theoretischen Unterbau hat Justin dieser Anschauung geliefert. Für ihn ist Christus eben der μορφωθεὶς λόγος, der Logos in leibhafter Ausgestaltung I 5. 56 A.[1]). Er hat im Gegensatz dazu unter Benutzung eines stoischen Motivs für die Kraft, die auch in den heidnischen Philosophen und frommen Männern war, den Terminus (ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων) σπέρμα τοῦ λόγου oder σπερματικὸς λόγος (σπερματικοῦ λόγου μέρος) geprägt. Im Gegensatz zu ihnen haben die Christen τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστός, γνῶσιν καὶ θεωρίαν[2]). — Deshalb haben jene auch nicht die volle Wahrheit erkannt. Sokrates hat doch niemanden nach ihm überzeugen können, für die erkannte Wahrheit in den Tod zu gehen (II 10.). Platos Lehren stimmen mit denen Christi überein, aber nur zum Teil. Ebenso steht es mit den Stoikern und mit den Dichtern und Geschichtsschreibern. Sie haben ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου die Wahrheit nur zum Teil erkannt, der eine so, der andere so (τὸ συγγενὲς ὁρῶν). Daher finden sich in ihren Lehren auch so viele Widersprüche (II 13 vgl. II 10). Sie alle haben durch den ihnen (von Natur) eingesäeten Logossamen nur undeutlich die Wirklichkeit erkannt. Denn etwas anderes ist der Same und die Nachahmung, und etwas anderes das, worauf jene Teilhaberschaft und die Nachahmung beruht (II 13). Daher redet auch Justin nur von einer menschlichen Philosophie und hebt die absolute Überlegenheit des Christentums stark her-

[1]) Vgl. II 10. 48 B.: διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.

[2]) II 8. 46 B. C.



vor: πάσης μὲν φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπερτέρα (II 15). Das Christentum ist δύναμις τοῦ ἀρρήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή (II 10. 49 A). Noch stärker hat dann Justin in der Einleitung des Dialogs aller Wertschätzung hellenischer Philosophie und Weisheit den Abschied gegeben. Er verbündet sich hier – ein Vorgang, der nicht neu ist und sich oft noch wiederholen soll – mit der alle philosophischen Resultate anzweifelnden Skepsis. Die hellenischen Philosophen haben wohl Fragen gestellt, aber keine Antworten gegeben. Sie sind in lauter Unsicherheit und Widersprüchen stecken geblieben, es muß ein absolut neuer und andrer Weg eingeschlagen werden, wenn man zum Ziel der Erkenntnis kommen will. Denn die Gottheit wird von Menschen nur soweit erkannt, als sie sich ihnen zu erkennen gibt[1]).

Es werden mit alledem sehr wichtige und tiefgehende Probleme berührt, die die Geistesgeschichte des Christentums auf das tiefste beeinflussen sollen. Es taucht hier z. B. zum ersten Mal eine durchdachte Theorie der supranaturalen Offenbarung auf. Der Logos, der in Christus erschienen ist, ist doch etwas toto genere Verschiedenes von dem im Menschengeschlecht wirkenden λόγος σπερματικός. Es ist nicht bloß ein zufälliger empirischer Tatbestand, daß die Erkenntnisse der Philosophen nur zum Teil richtig, unvollkommen und im Widerspruch mit einander sind. Es liegt hier eine innere, höhere Notwendigkeit vor, die Menschen bedürfen der Autorität der Offenbarung. – In zusammenhängender Weise entwickelt Athenagoras in seiner Apologie diese Theorie. Die Philosophen und Dichter haben alle nur vermutungsweise (στοχαστικῶς) von den letzten göttlichen Dingen geredet. Berührt vom göttlichen Hauch[2]) haben sie aus eigner Seele heraus sich ein jeder auf die Suche nach

[1]) Viel schärfer werden die Angriffe auf die heidnische Philosophie bei den Nachfolgern Justins, vor allem bei Tatian und Theophilus. – Und trotz seiner eigenen rationalen Haltung erscheinen Tertullian und auch Minucius Felix als deren grimmige Gegner. Vgl. die Stellen bei Harnack S. 515 ff. 518. 522. Dazu gesellt sich der aus der jüdischen Polemik entlehnte Vorwurf, daß die griechischen Philosophen ihre Weisheit der barbarischen Philosophie gestohlen haben. Selbst bei Justin I. 44. 59; vor allem Tatian (s. dessen Altersbeweis K. 31 ff). Theophilus I 14. II 12. 37. Minucius Felix K. 34. Mit Recht hebt Harnack 511 hervor, daß wenigstens bei Justin diese Anschauung nicht auf der Höhe seiner Lehre vom λόγος σπερματικός steht und einen übernommenen Fremdkörper darstellt. – Am unvermitteltsten stehen die Beurteilungsweisen bei Klemens Alexandrinus neben einander, so daß man versucht sein könnte, auf Grund dieser Widersprüche benutzte Quellen auszuscheiden.

[2]) κινηθέντες κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς. Der hier angedeutete Unterschied von πνοή und πνεῦμα schon bei Philo. Leg. Alleg. I 42.



Gott gemacht und haben ihn (οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν) nicht finden können (K. 7). Daher haben sie auch so verschiedene und widersprechende Lehren aufgestellt. — Wir Christen aber — heißt es weiter — haben für unsere Wahrheit die Propheten als Zeugen, welche, vom göttlichen Geist getrieben, von Gott geredet haben. Wie unvernünftig wäre es, den Glauben an den Geist, der die Propheten als seine Werkzeuge bewegt hat, dahinten zu lassen und menschlichen Meinungen (δόξαις) zu glauben [1]) (K 7)! Und nachdem Athenagoras den Glauben an den einen Gott in längerer Ausführung verteidigt, kehrt er noch einmal zu dem Offenbarungsgedanken zurück. „Wenn wir uns nun mit derartigen Gedanken begnügten, dann könnte man mit Recht unsere Verkündigung für menschlich halten. Da aber die Stimmen der Propheten unsere Gedanken beglaubigen . . . .“ (K. 9).

Inhaltlich handelt es sich hüben und drüben um dieselben Wahrheiten [2]), um den einen überweltlichen Gott, seinen Sohn, den Logos, und die Erschaffung der Welt durch ihn, um Vorsehung, sittliche Freiheit und Verantwortung, um Vergeltung nach dem Tode und um die Anweisungen zu einem vollkommenen sittlichen Leben [3]). Nur hier und da wird hervorgehoben, daß eine christliche Wahrheit sich bei den heidnischen Philosophen nicht finde. Namentlich spielt der Glaube der leiblichen Auferstehung [4]) als Spezifikum der christlichen Religion in dieser Beziehung eine Rolle. Aber das macht für das Ganze der Betrachtung kaum etwas aus. Nur in der Form ist ein gewaltiger Unterschied. Dort haben wir menschliche Gedanken und Vermutungen und hier durch Autorität gedeckte, supranaturale göttliche Wahrheit. — Daß in diesen Ausführungen zumeist als die Offenbarungsautorität die Propheten

[1]) Vgl. auch den Gegensatz zwischen der Wahrheit und den δόξαι παλαιῶν Justin, Apol. I 2.

[2]) Vgl. die Aufzählung der dem Christentum und der Philosophie gemeinsamen Wahrheiten Justin Apol. I 20. Athenagoras 5—7 (auch die Philosophen haben zum Teil wahre Gotteserkenntnis gehabt und die falschen Dämonen bekämpft. Das Christentum ist nichts unerhört Neues, deshalb auch nicht zu bekämpfen). — Vgl. Theophil. II 8.

[3]) Beachte die bemerkenswerte Ausführung Ps. (?) Justin, de resurr. 10. 595B: „Wenn der Heiland . . . . nur die Kunde vom Leben der Seele (allein) gebracht hätte, was hätte er Neues im Vergleich mit Pythagoras, Plato und dem Chor ihrer Anhänger gebracht?“

[4]) S. o. die Stellen über das προφητικὸν πνεῦμα. Auch Tatian weiß zwischen der Offenbarung durch die Propheten und durch Christus nicht zu unterscheiden. Vgl. K. 29. K. 12. 151 C. 13. 153 A. 20. 159 C. Harnack 517₂. — Vgl. Minucius Felix, Octav. 34. — Theophilus I 14. (weitere Stellen Harnack 518₆).



und der prophetische Geist erscheinen, kann nicht wundernehmen. Denn einerseits und in erster Linie scheinen hier apologetische Gründe vorgelegen zu haben. Durch diese Einordnung der speziell christlichen Offenbarung in eine Offenbarungsgeschichte von urgrauem und respektvollem Alter entging man den Vorwürfen der willkürlichen und anmaßenden Selbsteinschätzung einer neuen und jungen Religion. — Andererseits ist eben — das zeigt sich hier wieder ganz deutlich — das Christentum noch immer entschränktes Diasporajudentum. Die für die Christen greifbare äußere Autorität, auf die sich ihr Gottesdienst und ihre ganze geistige Verfassung gründete, ist in erster Linie noch immer das alte Testament. Es ist noch nicht lange her, daß die ἀπομνημονεύματα τοῦ κυρίου sich daneben zu stellen begonnen haben. So bietet die prophetische Offenbarung den festen Einsatzpunkt für die Gedankenwelt der Apologeten. Ja, auch Justin, der am stärksten die Konzentration der Offenbarung im Logos-Christos betont, bedarf wiederum der Autorität der Propheten, resp. des alten Testaments zum Beweis für seine These, daß der volle und ganze Logos in Jesus, dem Sohne Gottes, erschienen ist. An dem äußeren Umstande, daß die Weissagungen der von Gottes Geist erfüllten Propheten auf den einen Jesus Christus hingedeutet und in der Gestalt dieses einen sich erfüllt haben, hängt ihm die Autorität seines Logos Christos.

Aber ob nun der Offenbarungsglaube der Apologeten mehr an der Prophetie des alten Testaments oder an dem Logos, der in Christus Gestalt gewonnen hat, orientiert sein mag, er beherrscht ihre Gedanken und gibt ihrem Rationalismus eine supranaturale Krönung. Es hat nach ihrer Meinung eine eigentümliche Bewandtnis mit der Wahrheit der Verkündigung des christlichen Glaubens. Seine Verkündiger stellen die Wahrheiten, die in ihm enthalten sind, ohne jeglichen Beweis auf. οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποίηνται . . . . τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας. Sie verkündigen die Wahrheit autoritativ, und den Beweis ihrer Autorität führen sie durch ihre erfüllten Weissagungen und die Wunder, die sie verrichten. (Justin, Dialog. 7)[1]. — Die göttliche Wahrheit, so will es der Verfasser der pseudojustinischen (?) Schrift de resurrectione, ist über jede Demonstration erhaben: ὁ μὲν τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλεύθερός τε καὶ αὐτεξούσιος, ὑπὸ μηδεμίαν βάσανον

[1]) Vgl. Tatian, Or. 12. 152 B: τὰ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως.

ἐλέγχου θέλων πίπτειν μηδὲ τὴν παρὰ τοῖς ἀκούουσι δι᾽ ἀποδείξεως ἐξέτασιν ὑπομένειν (K. 1). — Darauf, daß diese keines Beweises bedarf, beruht die schlichte und verständliche Einfalt ihrer Darstellung, die Kunstlosigkeit ihres Vortrages[1]). Daher kommt es, daß der christliche Glaube seine Anhänger gewinnt unter den Schlichten und Einfältigen, den Ungebildeten und den alten Weiblein, und daß diese mit ihrer Weisheit die Philosophen beschämen. Sokrates hat keinen seiner Nachfolger überredet, für seine Überzeugung zu sterben. Aber der christliche Glaube erlebt es, daß nicht nur „Philosophen und Philologen, sondern Handwerker und Ungebildete“ die Todesfurcht verachten lernen[2]).

Charakteristisch ist endlich die Begründung, welche die Apologeten diesen ihren Thesen geben. Auf die Frage, weshalb denn die göttliche Offenbarung durch die Propheten oder den Logos notwendig gewesen sei, weshalb der Logos in Christus erscheinen mußte und menschliches Denken und menschlicher Wille nicht habe zum Ziele führen können, geben sie eine einmütige Antwort. Es ist die Herrschaft der Dämonen, welche den menschlichen Verstand unfähig und die Offenbarung und Erleuchtung von oben zu einer Notwendigkeit macht. Es ist im Lauf der Untersuchung bereits darauf hingewiesen, wie die Auffassung der Erlösung des Menschengeschlechts durch Jesus und sein Kreuz von Seiten eines von Anfang an in das Christentum hineinwirkenden Mythos vom Kampf des Erlöser-Heros mit den Dämonen der Tiefe bedingt war. In der Idee des Hadesfahrt (s. o. S. 32ff.), die auch bei den Apologeten vorliegt und schon in einigen pointiert mythischen Ausführungen des Apostels Paulus über den Tod Christi (s. o. S. 161 f.)[3]), sind die Nachwirkungen dieses Mythos ganz deutlich. Bei den Apologeten ist diese mythische Betrachtung des Werkes Christi die fast völlig herrschende geworden. Sie kommen wieder und wieder auf diese Theorie zurück. Sie entwickeln im Anschluß an die bekannten jüdischen Phantasien, namentlich des Henochbuches, eine ausführliche Theorie über Ur-

[1]) Vgl. die charakteristischen Ausführungen Tatians K. 29: καί μοι πεισθῆναι ταύταις (den γραφαῖ βαρβαρικαῖ) διά τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντὸς ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαίσιον καὶ τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν.

[2]) Justin II. 10, vgl. Athenag. 11 Tatian 32. 33.

[3]) I. Kor. $2_{6.8}$ 15_{24} ff. Ko. 1_{18-20} 2_{15} Hebr. 2_{14} I. Pt. 3_{22} Eph. 1_{21} f. 4_{8} I. Ti. 3_{16} Apk. Jo. 12_{10} f. Jo. 12_{31} 14_{30} 16_{11}; vgl. Justin Apol. I. 45 82D; I. 63 96A.

sprung und Herkunft der Dämonen[1]). Diese Dämonen, die Nachkommen der gefallenen Engel, sind die im Heidentum wirksamen Kräfte. Sie werden von den Heiden als Götter verehrt[2]). Sie stehen hinter dem Opfer- und Bilderdienst der Heiden; die Wunderkräfte, welche die Bilder entfalten, sind ihr Werk[3]). Sie sind die Urheber der Christenverfolgung[4]), sie sind die Schöpfer aller Verleumdungen[5]), die gegen die Christen erhoben werden; sie bewirken, daß man die Leser der heilsamen Weissagungen der Sibylle und des Hystaspes mit dem Tode bedroht[6]). Sie haben auf Grund alttestamentlicher Weissagungen, die sie jedoch nicht richtig verstanden, die Nachäffung der christlichen Wahrheiten und der christlichen Sakramente im heidnischen Glauben und Kultus bewirkt[7]). Sie sind auch die Anstifter der christlichen Häresie[8]). Von ihnen stammen die schlechten menschlichen Gesetze[9]).

So sind die Dämonen das Unglück der Menschen. Ihretwegen ist die Erscheinung des Logos auf Erden notwendig geworden. Christus ist auf Erden erschienen, um ihre Macht zu brechen: Ἰησοῦς δὲ καὶ ἄνθρωπος καὶ σωτὴρ γέγονε κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς βουλὴν ἀποκυηθεὶς . . . . ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων[10]). Die Wahrheit dieser Anschauung beweisen die Apologeten bemerkenswerter Weise durch den immer wiederholten Hinweis auf die Tatsache, daß die Dämonen noch jetzt, wenn sie bei dem Namen Jesu Christi beschworen werden, entfliehen und die von ihnen besessenen Menschen verlassen[11]).

Diese Lehre der Apologeten ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Sie zeigt einmal wiederum die engen Zusammenhänge zwischen dog-

---

[1]) Justin Apol. I. 5 II. 5. Athenagoras K. 25 (29). Tatian K. 7ff; vor allem noch die Pseudoklementinen Hom. VIII. 12ff. Rek. IV. 26f.

[2]) Justin, Apol. I 5 55E.

[3]) Justin, Apol. I 9. Athenagoras 23. Pseudoklem. Hom. IX 7ff. 16f. Rek. IV 14ff. 20f.

[4]) Justin, Apol. I 12 59D. [5]) Justin, Apol. I 10 58D. [6]) Justin, I 44 82BC. [7]) Justin, I 54ff. I 62. Dialog. 69. 78. [8]) Justin, I 26.

[9]) Tatian K. 15 154CD.

[10]) Justin II 6. 45A, vgl. Dial. 41: καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι (sc. θεόν) τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ. Klemens Alex. Protrept. I 1,3_2: καταλύσων τὴν δουλείαν τὴν πικρὰν τῶν τυραννούντων δαιμόνων; vgl. XI 111_1.

[11]) Harnack, Dogmengesch.[4] 545_3. — Justin, Apol. II 6 45A. 8 46D. Dial. (11) 30 247C. 35 254B. 39 258C. 76 302A. 85 311B. 111 338B. 121 350B. Tatian 16 155C. Tertullian, Apol. 23. 27. 32. 37. Origen., g. Celsus I 6 (vgl. 24): 67. III 36; vgl. IV 92. Akt. d. Pionius 13. — Nach Dialog. 85 lautet die Exorzismus-

matischer Theorie und Kultus. Es ist die Gegnerschaft gegen den polytheistischen Kultus des Heidentums, der sich in dieser Herübernahme und der starken Betonung alter mythologischer Elemente äußert. Die Dämonen waren ihnen zunächst keine Theorie, sondern lebendige Wirklichkeit, die sich in ihrer verderblichen Herrschaft über die Gemüter offenbarte, und die sie täglich mit Staunen und Grausen vor Augen sahen. Demgegenüber war es das Höchste, was sie von dem Christos-Logos aussagen konnten, daß er zur Zerstörung der Dämonenherrschaft und zur Erleuchtung des Menschengeschlechts mit der wahren Gotteserkenntnis gekommen war. Und in den Exorzismen, die in ihren Tagen eine große Rolle gespielt haben müssen, sah man den praktischen Erweis der Gewalt und Herrschaft des Herrn Christus. Überall steht die lebendige kultische Wirklichkeit dicht neben der Theorie.

Es ist aber von Wichtigkeit, zu beobachten, wie äußerlich diese Motivation von der Notwendigkeit eines supranaturalen Eingriffes in die menschliche Geschichte und einer Erleuchtung der menschlichen Erkenntnis durch Offenbarung ist. Nur die Herrschaft der Dämonen hat die Menschen verblendet und untüchtig gemacht, von einer naturhaften und prinzipiellen Verderbnis des Menschengeschlechts ist nirgends die Rede. Eine solche Annahme hätte auch im Widerspruch mit apologetischen Grundgedanken gestanden. Denn nach ihrer Grundanschauung hat Gott dem Menschen Freiheit und Vernunft als uranfängliche Ausrüstung mitgegeben. Er hat ihn damit zum freien Herren seines Geschicks und verantwortlich für dieses gemacht. Seine Entstehung steht nicht in der Macht des Menschen, aber danach steht es in seinem freien Entschluß, dem, was vor Gott wohlgefällig ist, vermöge der von Gott geschenkten λογικαὶ δυνάμεις zu folgen und sich so die Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) zu erwerben[1]. Leben und Tod liegen in seiner Hand; Gott hat den Menschen weder sterblich noch unsterblich geschaffen, aber durch das Halten der Gebote kann er sich die ἀθανασία und durch den Ungehorsam den Tod erwerben. Gott trifft bei beiden Möglichkeiten die Verantwortung nicht, nur den Menschen[2]. — Sie sind, wenn sie das Ziel verfehlen, ἀναπολόγητοι,

formel: κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . . . . καὶ ἀποθανόντος καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν. Über die Zusammenhänge zwischen Exorzismusformel und Taufsymbol (Apostolicum) vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu 334 ff.

1) Justin, Apol. I 10.

2) Theophilus an Autol. II 27.



weil sie von Gott θεωρητικοί und λογικοί geschaffen sind[1]). Die Apologeten sind die erbitterten Bekämpfer jeglicher Lehre vom Fatum; an dem Gedanken der Freiheit hängt ihnen der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit und der Gedanke der Vergeltung[2]).

Die Herrschaft der Dämonen ändert daran gar nichts. Nach wie vor bleibt den Menschen auch unter dieser Herrschaft die Freiheit und die sittliche Aufgabe, sich der unvernünftigen Herrschaft der Dämonen zu entziehen[3]). Theophilus spricht einmal die Vermutung aus, daß wenn die Philosophen einige Wahrheiten über die Einheit Gottes und das Gericht erfaßt hätten, dies daher rühre, daß sie sich von der Herrschaft der Dämonen auf eine Weile befreit hätten (II 8 87 C). Selbst Tatian, der in den innerhalb seines Milieus singulären Ausführungen[4]) (Orat. 12—15) die Meinung vorträgt, daß die menschliche Seele nicht von Natur unsterblich sei, sondern nur durch die Verbindung mit dem göttlichen Geist diese Freiheit erwerbe, jene Verbindung aber durch die Herrschaft der Dämonen verloren habe, — selbst Tatian lehrt, daß die Bedingung der Rückkehr des Geistes zum Menschen die richtig angewandte menschliche Freiheit sei, bleibt also im apologetischen Schema. Und es ist immer noch apologetisch gedacht, wenn er sagt, daß Christus uns aus der Sklaverei der vielen Herren und Tyrannen befreit habe, uns aber doch keine Güter gegeben, die wir nicht schon empfangen hätten, vielmehr solche, die wir zwar empfangen, aber in Folge des Irrtums nicht festzuhalten vermocht hätten[5]).

* * *

III. Es ist eine Gesamtanschauung voller Widersprüche, die uns bei den Apologeten entgegentritt. Das Christentum ist das absolut

[1]) Justin, I 28.

[2]) Justin I 43 II 7. Dialog. 88 316 A. 141. Athenagaros 24. In den Pseudoklementin. Rek. IX u. X ist ein ganzes Arsenal von Waffen zur Bekämpfung der Heimarmene-Lehre aufgehäuft.

[3]) Vgl. Harnack S. 536f. 538₄.

[4]) Die Ausführungen Tatians liegen auf dem Wege zur einseitigen gnostischen Erlösungsreligion, machen aber in der Mitte halt. Noch gnostischer sind die in denselben Richtungen sich bewegenden breiten Ausführungen des Arnobius (in dem zweiten Buch seiner Schrift adversus nationes) in lebhafter Auseinandersetzung mit platonisierenden (hermetischen) Spekulationen über die Göttlichkeit der Seele.

[5]) K. 29 165 C: δέδωσι δὲ ἡμῖν οὐχ ὅπερ μὴ ἐλάβομεν, ἀλλ' ὅπερ λαβόντες ὑπὸ τῆς πλάνης ἔχειν ἐκωλύθημεν.



Vernünftige; aber dieses Vernünftige ist durch eine übernatürliche Offenbarung in die Welt gekommen. Das Christentum ist das allgemein Gültige, der Logos, was immer war und immer sein wird; aber dieser Logos ist an einem einzelnen Punkt in die Welt eingetreten und hat sich in einer geschichtlichen Gestalt konzentriert. Der Logos hat in Christus leibhaftig Gestalt gewonnen, aber der Geist hat in der langen Reihe prophetischer Männer gesprochen, und es ist schwer zu sagen, was der λόγος μορφωθείς gegenüber der Offenbarung der Propheten Neues gebracht hat. Das Christentum ist toto genere verschieden von aller menschlichen Philosophie, und doch wieder, auf den Gehalt seiner Lehren gesehen, ist es mit ihr fast identisch. In der hellenischen Philosophie ist der λόγος σπερματικός wirksam gewesen, aber im Grunde ist diese Philosophie bei lauter leeren und widersprechenden menschlichen Meinungen stehen geblieben, ja hat ihr Bestes vielleicht der gestohlenen Weisheit der Propheten zu danken. Die Menschen sind durch die Herrschaft der Dämonen in ihrer Erkenntnis so sehr geschwächt, daß sie der supranaturalen Offenbarung bedürfen, aber ihre Freiheit haben sie nicht verloren und bedurften so eigentlich jenes übernatürlichen Eingriffes nicht.

Wie haben wir dieses Konvolut widersprechender Anschauungen zu beurteilen? Wo liegen die Fehler und wo das Richtige?

Der Fehler liegt nicht in der Grundbehauptung der Apologeten von der Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit der christlichen Wahrheit. Man hat ihnen diesen Satz sehr übel genommen, man glaubt bei ihnen auf Grund dessen einen Mangel an Religion zu entdecken, man erklärt ihre Weltanschauung für intellektualistisch und sie selbst für wesentlich kosmologisch und moralisch interessiert. Und doch wird man diesen Männern den religiösen Charakter nicht so ganz absprechen dürfen. Es ist freilich richtig, es fehlen ihnen alle Töne religiöser Mystik, es fehlt ihnen an Innigkeit des religiösen Empfindens, aber immerhin, sie haben mitten in einer widersprechenden Welt für die Reinheit des Gottesglaubens gekämpft und haben ihr Leben dafür eingesetzt. Ihre Leidenschaft entfaltet sich in der Bekämpfung des hellenisch-römischen Polytheismus; in ganzer Majestät steht die Herrlichkeit des einen Gottes, des Weltschöpfers, Weltregenten und Weltenrichters, des fürsorgenden Vaters, der den Menschen die Freiheit und die Verantwortung gab, vor ihrer Seele. Auch kann es kaum eine stärkere religiöse Würdigung der Person Jesu geben, als wenn diese Christen Christus als die leibhaftig gewordene göttliche Vernunft, als

den λόγος μορφωθείς verkündeten. Im Grund standen sie damit ganz und gar auf dem Boden des Glaubens der christlichen Gemeinde.

Was an dem erstaunenden Befremden, mit dem man die Apologeten betrachtet, richtig ist, ist dies, daß sie in einem starken Gegensatz zu derjenigen Form des Christentums stehen, welche Paulus und Johannes angebahnt und die Gnostiker ausgeprägt und vollendet haben. Wenn Religion in dem einseitigen Erlösungsgedanken durch eine dem Menschen fremde, von oben kommende Macht sich zusammenfaßt, wenn es in Wahrheit richtig ist, daß das Beste und Höchste, was der Mensch besitzt, in Widerspruch steht zu seinem natürlichen Wesen, wenn das Christentum sich erschöpfend darstellt in dem paulinisch-gnostischen Erlösungsglauben, dann haben die Apologeten freilich sehr wenig von Religion besessen. Aber an diesem Maßstab gemessen würde sich freilich auch im Evangelium Jesu ein entschiedener Mangel zeigen. Es ist freilich viel zu einfach, als daß es auf die hier erhobenen Fragen eine ausgesprochene und klare Antwort erteilt. Daß aber im Evangelium Jesu wie auch in der Überlieferung seiner Gemeinde — jene Töne der einseitigen Erlösungsmystik noch ganz fehlen, dürfte klar sein; man müßte denn jenen Erlösungsgedanken mit der einfachen Verkündigung eines sündenvergebenden Gottes verwechseln. Wenn Jesus den Sinn der Menschen auf die höchsten Ziele einstellt, so liegt seiner Seele die Reflexion vollkommen fern, daß er damit etwas Fremdes, etwas was wider seine Natur sei, in menschliches Wesen hineinwerfe[1]).

So haben wir in der schlichten Selbstverständlichkeit, mit der die Religion (und das Christentum als seine leibhafte Erscheinung) als etwas der menschlichen Seele im letzten Grunde Ureigenes erfaßt wird, eine gewisse Rückkehr zur Einfachheit und Schlichtheit des Evangeliums von der Virtuosität paulinisch-gnostischer Frömmigkeit zu sehen. Ja selbst wenn wir nun zugeben müssen, wie bald klar werden wird, daß die Apologeten das Pendel zu weit hinausgeschlagen haben, daß sie aus der Vernünftigkeit des Christentums fast die bare Selbstverständlichkeit gemacht haben und aus der Allgemeingültigkeit die Alltäglichkeit (simplex et vulgare! Tertullian), so werden wir hier immer noch gegenüber der paulinisch gnostischen Einseitigkeit einen berechtigten und erquicklichen Gegenschlag nach der andern Seite sehen. Wie reich und

[1]) Das große μετανοεῖτε der Predigt Jesu spricht nicht dagegen. Es handelt sich für Jesus um die Rückkehr der Söhne in der Fremde zu dem Vaterhaus, zu dem sie gehören; um die Selbstbesinnung des Menschen auf das ihm ureigne vom Schöpfergott eingepflanzte Wesen.



gewaltig war doch das Leben des jungen Christentums, das solche Gegensätze in sich barg.

Freilich ist nun der Rationalismus der Apologeten ein einseitiger und verkehrter, und mit dieser Einseitigkeit stellen sich dann auch alle Widersprüche und Komplikationen ihrer Gedankenwelt ein. Den Apologeten ist es nicht gelungen, zwischen Religion und Philosophie recht zu unterscheiden. Darauf kommt es nicht so sehr an, zu konstatieren, ob dieser oder jener Apologet sich einen Philosophen genannt oder von einer christlichen Philosophie geredet habe, aber darauf kommt es an zu erkennen, daß ihnen hier alle rechten Maßstäbe der Unterscheidung fehlten. Daß die Religion etwas Ureignes auf eignem Grunde sei: das Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott – dieses tu nos fecisti ad te, ac cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te – und wiederum daß alle religiösen Aussagen über Gott und menschliches Wesen von hier ihren Ausgangspunkt zu nehmen haben, haben sie nicht erkannt. Religion war ihnen ein Bündel der menschlichen Erkenntnis zugänglicher Wahrheiten, eine verständige Weltanschauung. Und sie standen auf dem Boden einer Popularphilosophie, welche sich zutraute, diese letzten Wahrheiten auf dem Wege verstandesgemäßen Beweises zu erreichen. Für die spätere idealistische, platonisch-stoische Philosophie, von der die Apologeten in allen ihren Gedanken zehren, ist ja theologia physica die höchste Theologie: d. h. die Theologie ist die Krönung der Naturwissenschaft, und die naturwissenschaftliche Weltbetrachtung gipfelt im Gottesglauben. Religiöse und ethische Wahrheiten aber sind beweisbar, wie andere Gegenstände der Wissenschaft auch, und die Philosophie eine ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Diese intellektualistische Weltanschauung amalgamieren nun diese Männer mit der christlichen Religion. So wird ihnen tatsächlich, ob sie es wahr haben wollen oder nicht, die christliche Religion zur Philosophie, und der Logos Christos nicht der schöpferische Urheber des neuen Lebens in Gott – sondern der διδάσκαλος, der die religiösen und sittlichen Wahrheiten verkündete.

Hier lagen Keim und Kern aller Schwierigkeiten. Denn nun wurden antike idealistische Philosophie und intellektuell verfälschtes Christentum Rivalen auf demselben Gebiet. Und nun begann jenes seltsame Spiel, in welcher mit der einen Hand gegeben und mit der andern genommen wurde. Man mußte zugeben, daß inhaltlich betrachtet die christliche Verkündigung dasselbe bringe, was die hellenische Philosophie – zwar nicht der einzelne Philosoph, aber die fromme (d. h. idealistische) Philosophie als eine Einheit betrachtet – so ungefähr

auch schon verkündet habe. Und doch mußte man wieder an dem Anspruch festhalten, daß das Christentum etwas toto genere von hellenischer Philosophie Verschiedenes war. So mußten sie die Leistungen der Philosophie bis auf den Nullpunkt reduzieren, mußten sich mit der Skepsis verbinden und mit Hilfe dieses gefährlichen, doch von aller „Offenbarungs"-Theologie so gern in Anspruch genommenen Bundesgenossen nachweisen, daß die Philosophen nichts weiter getan hätten, als Fragen aufwerfen und diese Fragen mit leeren und widersprechenden Vermutungen beantworten. Aber dabei konnten sie wiederum kein ruhiges Gewissen haben, denn sie schalten eine Welt, von der sie doch lebten. Und übel stimmte jene skeptische Haltung zu dem kühnen Rationalismus, mit dem sie in Christus den leibhaftig erschienenen Logos schauten. So mußten sie doch wieder in irgend einem Winkel dieser hellenischen Philosophie einige Zugeständnisse machen, wenn auch nicht alle ehrlich genug waren, die schöne und der apologetischen Grundstimmung so gut entsprechende Anschauung von dem λόγος σπερματικός auf die Kultur der hellenischen Dichter, Denker und Gesetzgeber wenigstens zum Teil anzuwenden.

Man rettete sich zu dem Gedanken und der Annahme einer supranaturalen Offenbarung in den prophetischen Männern Gottes, die in dem Logos Christos irgendwie gipfelte. Aber zu den Grundlagen der apologetischen Gedankenwelt stimmte diese Annahme eigentlich nicht. Man sieht nicht ein, weshalb Gedanken, die der menschlichen Erkenntnis zugänglich sind, noch einmal supranatural offenbart werden; weshalb ein supranaturales Portal nötig sein soll zu einer Gedankenwelt, die durchaus rational ist und sich inhaltlich mit den Grundgedanken griechischer Popularphilosophie nach dem eigenen Zugeständnis der Apologeten deckt. Die Skepsis, mit der sie den Gedanken von der Notwendigkeit der Offenbarung begründen, ist doch nur eine angenommene Maske, hinter der ein anderes Gesicht hervorschaut. In dem Augenblick, wo sie kühn behaupten, daß der christliche Glaube über aller Demonstration steht (ein richtiger Satz, aber nur zur weiteren Verwirrung geeignet, wenn er nicht auf dem rechten Verständnis vom Glauben ruht) — beweisen sie fröhlich darauf los. Oder umgekehrt, nachdem sie einen Beweis, etwa für die Einzigkeit Gottes, nach besten Kräften geführt haben, schließen sie die Ausführung mit dem Gedanken, daß die christliche Wahrheit nicht auf derartigen Beweisen, sondern auf prophetischer Offenbarung beruhe. Rationalismus und autoritativer Glaube sind da ganz oberflächlich zusammengeleimt. Für den schönen Gedanken, daß Christus

der Logos sei, findet man einen Beweis (schon daß man einen Beweis sucht und nicht an das Zeugnis der menschlichen Seele appelliert, ist der Fehler) in der äußeren Autorität der Propheten, die auf dem äußerlichen Grunde erfüllter Wahrsagerei beruht. Ganz oberflächlich aber ist, wie wir sahen, die Begründung der Notwendigkeit der Offenbarung mit der Theorie von der Herrschaft der Dämonen über das Menschengeschlecht. Denn weil durch diese Herrschaft der Dämonen die Freiheit der Menschen nicht berührt wird, so haben wir es hier nur mit einer empirischen Zuständlichkeit zu tun, von der aus metaphysische Schlüsse auf die Notwendigkeit der Offenbarung eigentlich unmöglich sind. Daß die Apologeten aber an dem Gedanken der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit festhalten, beweist von neuem, wo ihre tiefsten Interessen und Impulse lagen. Auch hier zeigen sie sich nicht so sehr als Moralisten, aber als entschlossene Gegner aller paulinisch gnostischen Erlösungsreligion.

So befindet sich das Problem von Glauben und Wissen, da wo es zum ersten Mal in der christlichen Geschichte auftaucht, allsogleich in einer hoffnungslosen Verwirrung. Ein Klemens Alexandrinus hat im Anschluß an Aristoteles kluge Gedanken über die Notwendigkeit des Glaubens geäußert. Er führt etwa aus, daß alle menschliche Wissenschaft letztlich auf letzten unbeweisbaren Sätzen (Axiomen) beruhe, die man eben im Glauben und Vertrauen anzunehmen habe (Stromat. II 2–6). Auf den ersten Blick scheint sich hier eine neue Gedankenwelt zu öffnen. Sieht man aber genauer zu, so versteht Klemens unter den Grundvoraussetzungen des Christentums, die man durch den Glauben anzunehmen habe, die überlieferten Sätze des auf äußerer Autorität ruhenden Gemeindeglaubens. Er hatte die Mittel nicht, um auf dem Wege weiter zu gehen und die letzten Grundaxiome aller Religion, resp. des Christentums in der menschlichen Seele aufzusuchen. Das Problem „Glauben und Wissen“ [1]) blieb für diese Zeit deshalb unlösbar, weil man nicht zu sagen wußte, was Glaube sei, und wo die Grenzen des wissensmäßigen Erkennens und der verstandesgemäßen Demonstration liegen. Und unerreichbar blieb damit eine richtige Einschätzung der Person Jesu, über seine Erfassung als des philosophischen Lehrers und des Tugendvorbildes hinaus. Denn was die Apologeten etwa über Sünden-

[1]) Viel tiefer hat hier bereits Philo gegraben, dem bereits eine Ahnung davon aufgegangen ist, daß der Glaube seiner ganzen Struktur und seinem Wesen nach von menschlicher philosophischer Erkenntnis verschieden sei. – Auch er ist nicht zum Ziel vorgedrungen, dazu war er allzusehr mystischer Ekstatiker.

vergebung und Erlösung durch Christi Opfertod bringen, das sind nur noch herübergenommene Gedanken ohne lebendige und überzeugende Kraft.

Mit alledem sind wir auf einen Widerspruch in der Gesamtanschauung der Apologeten noch nicht genauer eingegangen. Das ist der Widerspruch zwischen dem Rationalismus ihrer Logos-Anschauung im allgemeinen und ihrer Verkündigung der leibhaftigen Konzentration des Logos in Jesus Christus. Konnten wir nach dem Vorhergehenden urteilen, daß alle jene antirationalen Sätze, die wir bei den Apologeten entdeckten, mehr der Not und der Verlegenheit mangelhafter eigner Klarheit entstammten, so sitzt hier der Widerspruch tiefer. Hinter diesem Irrationalismus steht unmittelbar der Gemeindeglaube. — Wir dürfen es nicht vergessen, die Apologeten sind Männer, die mit beiden Füßen auf dem Boden des Gemeindedogmas und des Gemeindekultus stehen. Und Inhalt, Kern und Stern dieses Gemeindeglaubens war die Überzeugung von der Gottheit Christi. Justin in seinem Dialogus bekennt sich in immer wiederholten Wendungen zu diesem Dogma von Christus als dem δεύτερος θεός. Und im christlichen Kultus, auf dessen Boden sie stehen, war dieser Christus ein Gegenstand der frommen Verehrung. Die ganze Lehre der Apologeten von dem λόγος μορφωθεὶς ἐν Χριστῷ ist ja nur, wie wir sahen, deshalb aufgestellt, um diesen christlichen Glauben an den δεύτερος θεός und namentlich seine Verehrung im Kultus vor den monotheistischen Ansprüchen der Gebildeten an die neue Religion mit den Mitteln scheinbarer philosophischer Überlegungen zu rechtfertigen. — So sagte man: Christus sei der Logos Gottes, der mit Gott eine unauflösliche Einheit bilde und sich doch wieder von ihm unterscheide. Das war freilich ein Mythos, aber er ging doch in philosophischem Gewande, und der Irrationalismus des Dogmas war wenigstens etwas abgemildert, wobei es freilich fraglich bleibt, ob sich Dogma und Gemeindeglauben diese Abmilderung oder Abschwächung gefallen lassen werden.

Eines aber sieht man hier ganz deutlich, daß es nicht richtig ist, zu sagen, die Apologeten hätten den christlichen Gemeindeglauben entleert und ausgehöhlt und an seine Stelle eine rationale Religionsphilosophie gesetzt. Sie haben den Gemeindeglauben in seinem Kern, d. h. im Punkte der Gottheit Christi und seiner kultisch sakramentalen Verehrung, durchaus festgehalten und verteidigt. Auf Einzelheiten kommt es dabei gar nicht an. Rechtfertigungslehre und paulinischer Glaubensbegriff, Glaube an den Geist als die neue supranaturale Lebensmacht der Christen, einseitige dualistische Erlösungstheorien, ja selbst

eine streng durchgeführte Satisfaktions- oder Opfertheorie gehören nicht zum Gemeingut des christlichen Glaubens. Ja zugunsten der Apologeten läßt sich noch sagen, daß bei ihnen, am deutlichsten bei ihrem Führer Justin, der einfache ethische Gehalt des Evangeliums von neuem, wenn auch durch die Hülle stoischer Betrachtung, hindurch aufgestrahlt ist. Es darf Justin nicht vergessen werden, daß er eine Charakteristik der Eigenart des Christentums an Sprüchen Jesu entwickelt [1]).

Aber mit jener Gebundenheit der Apologeten an den christlichen Gemeindeglauben und das Dogma von der Gottheit Christi hängt nun freilich weiter zusammen, daß ihre große Grundüberzeugung von der Vernünftigkeit und Allgemeinheit der christlichen Religion ein absolutes Hindernis freier Entfaltung fand. Auch ihre Verkündigung war im Zentrum mit einem Widerspruch und einem Irrationalismus behaftet, der mit den Tiefen echter Religion nichts zu tun hat, dem Dogma von dem δεύτερος θεός. So ist jener kühne Gedanke zunächst nur eine verschwindende Welle im Strom der Entwicklung gewesen und hat nur in einer sehr verdünnten Form und veränderten Richtung weiter gewirkt. Die Apologeten hätten sehr viel freiere Geister gegenüber der Überlieferung und sehr viel tiefere Denker sein müssen, wenn es hätte anders kommen sollen. Die Zeit war für die Erfassung der Religion (resp. des Christentums) als einer ewigen und allgemeingültigen Notwendigkeit der menschlichen Seele nicht reif; sie wird es vielleicht auch nie ganz sein.

Kapitel X.

Irenaeus.

Das Christentum des zweiten Jahrhunderts ist ungeheuer reich an Entwickelungsmöglichkeiten. Freilich für die Frömmigkeit der Gemeinde und die Massenüberzeugung hat sich die neue Religion immer bestimmter in den Kultus des κύριος Jesus Christus zusammengefaßt. Und dieser Kultus beherrscht in Gottesdienst und Sakrament das Leben der Christen in seiner ganzen Breite. So gestaltet sich der Inhalt der jungen Religion mehr und mehr zur Verkündigung des neuen Gottes.

Aber auf dieser Grundlage sind nun noch die verschiedensten Aus-

---

[1]) Apol. I. 14 ff. vgl. Athenag. 11. Aristides 15.



gestaltungen möglich. Auf der einen Seite steht die paulinisch johanneische, in der Gnosis sich fortsetzende Auffassung des Christentums als der Erlösungsreligion in absolutem und schroffem Sinn, die Überzeugung, daß mit dem Evangelium das absolut Fremde, Unerhörte in die Welt gekommen sei, und damit die Tendenz zur Mythologisierung der Person Jesu von Nazareth. Auf der andern eine im Grunde recht rationale Auffassung: das Christentum ist entschränktes Diasporajudentum, alles Gewicht fällt auf das, was an ihm unhistorisch ist, auf das Ewige und Allgemeingültige, was von jeher war, ja das Christentum selbst ist das absolut Vernünftige; der Sohn Gottes ist der leibhaftig erschienene Logos, und alles Historische kommt eigentlich nur als Beweismaterial (im Weissagungsbeweis) für die ewige Wahrheit des Christentums in Betracht.

Wie mag sich die Entwickelung weiter gestalten? Welche von den beiden Auffassungen, die in ihrem Nebeneinander den ungeheuren Reichtum, die Vielseitigkeit und Gestaltungskraft der neuen Religion beweisen, wird siegen? Oder wird keine von beiden den Sieg behalten? Die Antwort darauf gibt uns eine Betrachtung des Christentums, resp. des Christusglaubens des Irenaeus[1]. Irenaeus ist in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts wirklich der Theologe, der die zukünftige Gestaltung der Dinge in einer Weise, wie kein anderer neben ihm und unmittelbar nach ihm, darstellt. Keiner ist ihm gleich an dem Reichtum und der Mannigfaltigkeit der aufgenommenen und weitergesponnenen Motive und an der Kraft einheitlicher und geschlossener Zusammenfassung. Man kann ihn wirklich etwa den Schleiermacher des zweiten Jahrhunderts nennen. Mit der Darstellung seiner Frömmigkeit und Theologie können wir abbrechen, weil wir tatsächlich den Eindruck erhalten, hier vor einem vorläufigen Abschluß in der Entwickelung zu stehen.

Es ist kaum nötig hervorzuheben, daß Irenaeus ganz und gar der Theologe der herrschenden Gemeindefrömmigkeit ist. Für ihn ist die Gottheit Christi[2]) im vollen Sinn des Wortes der Ausgangspunkt

[1]) Ich zitiere Irenaeus adv. haereses nach den üblichen Ziffern (nicht nach Harvey); die Ἐπίδειξις nach der Übers. von S. Weber, Bibliothek d. Kirchenväter Kempten 1912.

[2]) Zusammenhang zwischen Gottheit und Anbetung im Kultus IV 5,2 (in Anlehnung an LXX, Bel und der Drache V. 25: dominum deum meum adorabo, quoniam hic est Deus vivus): qui igitur a prophetis adorabatur Deus vivus, hic est vivorum Deus et verbum eius . . . . ipse igitur Christus cum patre vivorum est Deus.

all seines Denkens, die Begriffe Gottessohn und Gott fallen für ihn völlig zusammen. Und ebenso entschlossen protestiert er gegen die gnostische Auflösung der Menschengestalt Jesu in den Mythos. So gewiß wie Jesus der filius Dei ist, ist er der filius hominis [1]): Jesus Christus vere homo vere Deus (IV 6,7) [2]) „Τὰ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν [3]).

Irenaeus steht darin bereits jenseits des Zeitalters der Apologeten, daß ihm die Verkündigung von dem zweiten, dem andern Gott keine Schwierigkeiten mehr macht. Ihm ist sie in Fleisch und Blut übergegangen. Mit dem Grundbegriff der Apologeten, dem „Logos", ist er durchaus vertraut. Wieder und wieder tönt das große Schlagwort „Verbum Dei" aus seinen Darlegungen. Aber er verwendet diesen Grundbegriff nicht mehr, um sich und anderen das Wesen des zweiten Gottes und die merkwürdige Verdoppelung des Kultobjekts im Gottesdienst des Christentums verständlich zu machen. Für ihn ist der Logos bereits einer der vielen traditionellen Elemente geworden, die das Christentum im ständig wachsenden Strome der Überlieferung mit sich führt. Er benutzt den Logosgedanken charakteristischer Weise an einer anderen Stelle zur Hebung einer Schwierigkeit. Gegenüber der Predigt der Gnostiker vom Agnostos Theos und ihrer Berufung auf den Ausspruch Jesu, niemand kennt den Vater, denn der Sohn, kann er, indem er den Gedanken der ausschließlichen Offenbarung im Sohne durchaus akzeptiert, darauf hinweisen, daß der Sohn der präexistente Logos sei und alle Offenbarung von jeher von ihm ausgegangen sei (IV 6 f.)

Andrerseits ist die Verkündigung des Irenaeus von der Gottheit Jesu resp. seiner wahren Gottheit und wahren Menschheit keineswegs eine einfache Herübernahme der Tradition, ein einfaches Sich-Beugen vor den Tatsachen des Kyrios-Kultus [4]) und der Sprache der Gemeinde-

[1]) Es ist bemerkenswert, wie dieser Titel (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) auch bei J. seinem ursprünglichen Sinne ganz entfremdet erscheint und durch seine Beziehung auf die Menschheit und die gegensätzliche Auffassung zum filius Dei einen neuen Inhalt bekommt. III 16,3.7. 17,1 (Ende) 19,1.3. 22,1. IV 33,2.11. V 21,1. s. o. S. 330.

[2]) Verbum potens et homo verus. V 1, 1. quoniam homo et quoniam Deus V 17, 3.

[3]) Verfasser des „kleinen Labyrinths" Euseb. H. E. V 28, 5.

[4]) Beachte die charakteristische Zusammenstellung von Dominus und Deus: neque igitur Dominus, neque spiritus sanctus, neque apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset vere Deus; neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona, nisi qui

liturgie, obwohl natürlich auch bei ihm Klänge der Gemeindeliturgie gerade in der Christologie zahlreich zu entdecken sind [1]).

Irenaeus kann vielmehr die Logostheologie der Apologeten deshalb entbehren, weil er selbst eine innerliche Begründung für die Erscheinung des menschgewordenen Gottes besaß. Um diese Begründung des Cur Deus homo dreht sich sein gesamtes Denken. Er will wirklich wissen, weshalb der Erlöser auf die Erde hinabgestiegen sei. Er wendet sich gegen die Möglichkeit, daß schon die heidnischen Philosophen die Wahrheit erkannt hätten. „Und haben sie diese wirklich erkannt, so ist die Herabkunft des Heilandes in diese Welt ja überflüssig: Ad quid enim descendebat?“ (II 14, 7.)

* * *

I. Auf diese Frage „ad quid enim descendebat“ hat nun Irenaeus eine geschlossene, klare und die Dinge von innen erfassende Antwort. Und diese Antwort, welche dann, nachdem sie einmal ausgesprochen war, die christliche Frömmigkeit zentral beherrscht hat, lautete: Christus, Gott, mußte Mensch werden, damit die Menschen zu Göttern werden oder die Menschheit sich Gott einen könne.

Irenaeus redet tatsächlich ganz unbefangen davon, daß wir Menschen Götter werden sollen. Mit besonderer Vorliebe schließt er sich an den Ps. 82 [2]) an: Gott in der Versammlung der Götter. „ „Gott stand in der Versammlung der Götter, in ihrer Mitte richtet er die Götter.“ Da spricht er vom Vater und vom Sohn und von denen, welche die Adoption empfangen haben, nämlich von der Kirche. Das nämlich ist die Versammlung Gottes, die Gott, d. h. der Sohn, selbst durch sich selbst veranstaltet hat. Darüber heißt es wiederum: „Gott, der Herr der

---

dominatur omnium: Deum patrem et filium eius, qui dominium accepit a Patre suo. III 6, 1. III 9, 1. III 10, 1.

[1]) Vgl. z. B. III 16, 6: invisibilis visibilis factus est et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo. — Vgl. III 11, 5; auch die Ausführungen über den Tod Christi II 20, 3. S. o. S. 310 ff.

[2]) Irenaeus hat an diesem Punkt bereits einen Vorgänger an Justin. Dieser exegesiert im Dialog K. 124 ebenfalls den Ps. 82 in einer ganz ähnlichen Weise: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὀνειδίζει τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καὶ θεῷ ὁμοίως ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους, ἐὰν φυλάξωσι τὰ προστάγματα αὐτοῦ, γεγενημένους, καὶ οὕτως ἀποδέδεικται, ὅτι θεοὶ κατηξίωνται γενέσθαι καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες δύνασθαι γενέσθαι κατηξίωνται. Auf der Linie bewegt sich übrigens schon die interessante Ausführung Jo. 10_{34} ff. Nur daß das Psalmwort hier zur Verteidigung der Vergottung Jesu verwandt wird. — Vgl. II. Pt. 1_4 θείας κοινωνοὶ φύσεως.

Götter (nach Irenaeus = Jesus Christus) hat gesprochen und die Erde gerufen (Ps. 90₁)" .... Wer aber sind die Götter? Die, zu denen er gesprochen hat: „Götter seid Ihr und Söhne des Höchsten allzumal", die nämlich, welche die Gnade der Kindschaft erlangt haben"" (I 6, 1)[1]. — Gegenüber den voreiligen Fragen, weshalb Gott den Menschen nicht sogleich vollkommen geschaffen habe, wendet J. ein: nos enim imputamus ei, quoniam non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii![2]) (folgt wiederum das Zitat Ps. 82₆ f) IV 38, 4.

An einer andern Stelle wendet sich J., und zwar wiederum unter Berufung auf denselben Psalm gegen die, welche Jesus für einen bloßen Menschen erklären: πρὸς τοὺς μὴ δεξαμένους τὴν δωρεὰν τῆς υἱοθεσίας ἀλλ' ἀτιμάζοντας τὴν σάρκωσιν τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ Λόγου τοῦ θεοῦ καὶ ἀποστεροῦντας τὸν ἄνθρωπον τῆς εἰς Θεὸν ἀνόδου καὶ ἀχαριστοῦντας τῷ ὑπὲρ αὐτῶν σαρκωθέντι Λόγῳ τοῦ θεοῦ (III 19,1).

Wenn man beachtet, wie in allen diesen Stellen Vergottung (ἡ εἰς Θεὸν ἄνοδος) und Gottessohnschaft (υἱοθεσία adoptio) für J. gleichbedeutende Begriffe sind[3]), so gewinnt der Schlußsatz, mit dem Irenaeus diese Darlegungen von fundamentaler Wichtigkeit schließt, noch ganz bedeutend an Prägnanz: „Denn zu dem Zweck wurde der Logos Mensch und der Gottessohn Menschensohn, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν Λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβών, υἱὸς γένηται θεοῦ." Das heißt doch, der gottgleiche Logos ist Mensch geworden, damit der Mensch die Fülle der Gottheit (den Logos) in sich aufnehmend Gottessohn werden könne: ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεὸν εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον; IV 33, 4.[4])

Auch bei Irenaeus schaut dabei noch deutlich die alledem zu Grunde liegende Überzeugung hindurch, daß die Gottgleichheit oder Vergottung in erster Linie in der Mitteilung des ewigen Lebens, des besondern

---

[1]) IV 1, 1 neminem alterum deum et dominum a spiritu praedicatum, nisi eum, qui dominatur omnium Deus cum Verbo suo, et eos qui adoptionis spiritum accipiunt.

[2]) IV 39, 2 oportet enim te primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participari gloriae dei.

[3]) Wie für Irenaeus der Gottessohn Gott ist, so sind die Söhne Gottes Götter.

[4]) Zu dem χωρεῖν vgl. Poimandres 32: εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ (so spricht der Myste, der seine Vergottung erlebt).

Gutes liegt, das eben die Gottheit vor der Menschheit voraus hat[1]). In jener oben zitierten Stelle fährt Irenaeus fort: „Denn nicht anders konnten wir die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit empfangen, als dadurch, daß wir mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit vereint wurden. Wie aber konnten wir mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit vereint werden, wenn nicht vorher die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit geworden wäre, was auch wir sind[2])?"

Aber der Gedanke greift doch bei ihm weit darüber hinaus. Es kommt ihm auf die ganze wunderbare mystische Einheit an, in der Gottes Wesen und das der Menschheit sich zusammenfinden, urbildlich in dem Sohne Gottes, vere Deus et vere homo, und in der Nachbildung in den Gliedern der Kirche.

Andächtig steht Irenaeus vor diesem Wunder des Erlösers: Filius dei hominis filius factus est, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente filium Dei. ἥνωσεν οὖν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. . . . ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. „Denn wie könnten wir der Sohneseinsetzung teilhaftig werden, wenn wir nicht durch seinen Sohn der Gemeinschaft mit ihm selbst von ihm aus teilhaftig geworden wären, wenn nicht das Wort uns diese Gemeinschaft vermittelt hätte, da es Fleisch wurde[3])?" (III 18 6f). J. wird nicht müde, in immer wiederholten Wendungen dieses Wunder aller Wunder zu preisen.

---

[1]) S. o. S. 204. — Vgl. auch die scharfe Formulierung Theoph. an Autolykos II 27: εἰ γὰρ ἀθάνατον αὐτὸν ἀπ' ἀρχῆς πεποιήκει, θεὸν αὐτὸν πεποιήκει. — ἵνα μισθὸν κομίσηται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός.

[2]) III 19, 1. Vgl. auch den Anfang des Kapitels. Ps. 82, 6 „Ihr seid Söhne des Höchsten und Götter, ihr werdet wie Menschen sterben" deutet J. gern auf die Menschen, welche wegen ihres Unglaubens nicht die Gabe des ewigen Lebens vom Sohne Gottes nehmen. — Vgl. III 18, 7: εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἐδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. — Vgl. IV 14, 1.

[3]) (Domino) effundente spiritum patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem quae est ad eum (deum) V 1, 1. (filius) hic est enim, qui in communionem et unitatem Dei hominem inducit IV 13, 1. Jesus Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio . . . per quem commixtio et communio Dei et hominis secundum placitum patris facta est IV 20, 4. — prophetas vero praestruebat in terra, assuescens

Wieder und wieder verkündet er die wunderbare υἱοθεσία (adoptio), welche Menschen zu Göttern macht; die ἕνωσις und κοινωνία der Gottheit und der Menschheit: das schwache menschliche Wesen, welches die Fülle der Gottheit zu tragen und zu fassen beginnt; Gott und die Menschheit zu einem vereint!

In diesem Mysterium konzentriert sich ihm das ganze Evangelium von dem Erscheinen des Gottessohnes auf Erden. Alles andere tritt völlig vor diesem umfassenden Gedanken zurück. Es kann ja kaum anders sein, als daß Irenaeus, der in der Briefliteratur des Paulus so heimisch ist, auch vom Kreuze Christi redet und die Bedeutung des Kreuzestodes hervorzuheben sucht. Aber er bringt es hier überall nur zu einer mechanischen Wiederholung der im Neuen Testament angeschlagenen Klänge, oder zu einer Anhäufung liturgischer Deklamationen[1]). So gut wie nirgends finden wir eine originale Auseinandersetzung und Darlegung der Bedeutung des Kreuzesleidens, nur daß J. wieder und wieder gegenüber gnostisch-doketischen Spekulationen die Realität des Kreuzesleidens Christi hervorhebt. Nur dem von den Apologeten übernommenen Gedankengang, daß der Kreuzestod eine Besiegung des Teufels und einen Triumph über die bösen Geister bedeute, sowie der von Paulus entlehnten Gegenüberstellung von Christi Gehorsam und Adams Ungehorsam, weiß er innerhalb seiner unten zu besprechenden Rekapitulationstheorie einen festen, aber untergeordneten Platz zu geben. Man muß die Stellen, in welchen J. sich über den Kreuzestod ausspricht, im Zusammenhang lesen, um zu erkennen, wie er überall und von allen Seiten her wieder in seinen Hauptgedanken der Vereinigung von göttlichem und menschlichem Wesen einmündet und

hominem portare eius spiritum et communionem habere cum Deo, ipse quidem nullius indigens, his vero, qui indigent eius, suam praebens communionem IV 14, 2. ἕνωσις τοῦ Λόγου τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ IV 33, 11. Nunc autem partem aliquam a spiritu eius sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum V 8, 1. Ex virgine generationem sustinuit ipse per se hominem adunans Deo III 4, 2. Homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimet ipsi assimilans V 16, 2. (quoniam homo et quoniam deus) ut quomodo homo compassus est nobis, tamquam Deus misereatur nobis et remittat nobis debita nostra, quae factori nostro debemus Deo V 17, 3. fides hominum aucta est, additamentum accipiens, filium dei, ut et homo fieret particeps Dei IV 28, 2.

[1]) II 20, 3 dominus ... per passionem mortem destruxit et solvit errorem, corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit; vitam autem manifestavit et ostendit, veritatem et incorruptionem donavit.



alle spezielle Kreuzestheologie von diesem gänzlich überschattet ist[1]). Das Kreuz Christi ist ihm Abschluß und höchste Konzentration der Erscheinung Christi auf Erden, von ihm gilt daher in potenzierter Weise alles das, was von dieser Erscheinung überhaupt gilt[2]), aber nichts Besonderes darüber hinaus. Von der speziellen Kreuzesmystik des Paulus, (Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus) hat J. höchstens die äußeren Worte übernommen, die Sache aber nicht; wir werden noch sehen, weshalb. — Es ist der Ausgleich der Naturen, das positive Heilsgut der ἕνωσις und κοινωνία θεοῦ, in erster Linie wiederum der ἀφθαρσία und ἀθανασία, dieses Hinaufgehobenwerden in ein höheres göttliches Dasein, auf das es J. vor allem ankommt. Sünde, Schuld, Vergebung von Sünde und Schuld rücken bei ihm in den Hintergrund, wie in den johanneischen Schriften.

* * *

II. Dennoch wird man bei Irenaeus nicht von einer naturhaften Erlösungstheologie reden dürfen, oder von einer Erlösungsmystik, die sich wesentlich im Kult und Sakrament konzentriert. Seine Mystik bleibt in hervorragender Weise eine geistig-persönliche. Bewußt oder unbewußt wandelt J. in den Bahnen der johanneischen Mystik. Auch bei ihm vollzieht sich die Vereinigung des menschlichen Wesens mit dem göttlichen durch die wunderbare Gottesschau: ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς αὐτοῦ λαμπρότητος μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος (IV 20, 5). Und der Gegenstand dieser Gottesschau ist der auf Erden erschienene Gott-Logos. Ja diese mystische Frömmigkeit der Vergottung durch Gottesschau, die wir in der johanneischen Literatur aus einzelnen Fragmenten konstruieren mußten, tritt uns hier in den lebendigsten und ausführlichsten Zeugnissen entgegen.

Namentlich in dem zwanzigsten Kapitel seines vierten Buches hat J. dies große Thema ausführlich dargelegt. Nirgends erhalten wir einen intimeren Einblick in seine persönliche Frömmigkeit als hier. Man kann Gott nicht in seiner Größe erkennen — impossibile est enim mensurari patrem — aber wohl gemäß seiner Liebe — mit diesem geheimnisvollen Satz beginnt J. seine Darlegungen[3]). Die Liebe Gottes aber ist der auf Erden erschienene Jesus Christus.

---

[1]) Vgl. besonders V 1, 1; Epideixis K. 31. Auch III 16, 9 III 18, 1—7.

[2]) Vgl. die oben zitierte Stelle II 20, 3.

[3]) Vgl. III 24, 2: quoniam propter dilectionem suam et immensam benignitatem in agnitionem venit hominibus (in agnitionem autem non secundum

Niemand anders konnte das väterliche Buch öffnen und ihn schauen, als das geschlachtete Lamm. Nun aber ist das Wort Fleisch geworden, ut viderent ommia suum regem, et ut in carne domini nostri occurrat paterna lux, et a carne eius rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine (IV. 20, 2.) καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως[1]). (IV. 20, 5.) „Die Menschen sollen also Gott schauen, um durch die Schau unsterblich geworden und zu Gott gelangend zu leben." (20, 6) „Und also ist das Wort der Verwalter der väterlichen Gnade geworden zum Segen für die Menschen . . . und hat den Menschen Gott gezeigt, den Menschen aber Gott dargestellt. . . . Denn die Herrlichkeit (δόξα) Gottes ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber die Gottesschau." (20, 7) Kurz und bündig zusammengefaßt ist das alles in der Epideixis: „Er vereinigte den Menschen mit Gott und stellte zwischen Gott und den Menschen die Gemeinschaft und Eintracht wieder her, während wir nicht imstande gewesen waren, in andrer Weise an der Unvergänglichkeit gesetzmäßigen Anteil zu gewinnen, wenn er nicht zu uns gekommen wäre. Denn würde die Unvergänglichkeit unsichtbar und unerkannt geblieben sein, so hätte sie uns kein Heil gebracht. So wurde sie sichtbar, damit wir in jeder Hinsicht Anteil an dem Geschenk der Unvergänglichkeit gewinnen (31)"[2]).

Diese mystische Gottesschau ist zugleich γνῶσις: ἡ δὲ ὕπαρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς · μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστιν τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ[3]) (IV 20, 5).

---

magnitudinem, nec secundum substantiam, nemo enim mensus est eum nec palpavit).

[1]) Auch hier nimmt, wie im Johannesevangelium, der Begriff πίστις den des Schauens auf.

[2]) Mehr eschatologisch gedacht, aber in derselben Begriffssphäre: θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι· ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ IV 38,3. — Vgl. IV 26,1: et praenuntians, quoniam in tantum homo diligens deum proficiet, ut etiam videat deum et audiat sermonem eius, et ex auditu loquelae eius in tantum glorificari, ut reliqui non possint intendere in faciem gloriae eius.

[3]) Vgl. IV 36, 7 τὴν γνῶσιν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀφθαρσία. — In diesen Zusammenhang rückt auch der Begriff πίστις ein V 28, 1: οἱ μὲν προστρέχουσι τῷ φωτί, καὶ διὰ τῆς πίστεως ἑνοῦσιν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ. Klemens Stromat. III 5, 42 ἐξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ ἢ γνῶσιν ἔχειν θεοῦ.

Beides aber oder alles drei, die Gottesschau, der Glaube, die Gnosis, entzünden sich an dem Bilde des auf Erden erschienen fleischgewordenen Logos. Hier an diesem Punkt hat die Menschheit das, was vom unschaubaren und unermeßlichen Vater sichtbar geworden ist, schauen und greifen können. Dieses Bild Jesu aber ist keine Tatsache einer fernen, abgeschlossenen Vergangenheit. Die Person Jesu, wie sie sich in den Evangelien darstellt, ist ihm gegenwärtig. Dieses vierfache, das heilige Jesusbild enthaltende Evangelium ist ihm beinahe eine kosmologische Notwendigkeit, so notwendig wie die vier Winde und die vier Weltgegenden. (III. 11, 8.) In dieser Grundauffassung liegen die Ausführungen des J. auf der Linie des vierten Evangeliums, und Pauli Vorbeigehen an dem irdischen Jesus ist ihm gänzlich fremd.

Dieser irdische Jesus ist ihm der göttliche Verkündiger der Geheimnisse der himmlischen Welt. Er ist der große Mystagoge, der uns in die göttlichen Geheimnisse einweiht. Das Johanneswort: „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, hat es uns verkündet", wird bei ihm zu wiederholten Malen als Leitmotiv benutzt, wie man an dem Gebrauch des Wortes ἐξηγεῖσθαι (enarrare) beobachten kann. In dem großen mystischen Kapitel heißt es: enarrat ergo ab initio Filius Patris, quippe qui ab initio est cum Patre [1]).

So will auch vielfach der Hinweis des J. auf den Magister Jesus aufgefaßt werden. Der Magister ist eben der Mystagoge. Es ist ein Zusammenhang voll von mystischer Frömmigkeit, in welchem es heißt: non enim aliter nos discere poteramus, quae sunt Dei, nisi magister noster verbum existens homo factus fuisset [2]). Es ist wahr, die

[1]) IV 20, 7. Beachte, wie in dem Zusammenhang auf die visiones propheticas et divisiones charismatum hingewiesen wird und dann die Formel folgt: hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem.

[2]) Vgl. die Fortsetzung: neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt patris nisi proprium ipsius Verbum . . . neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes, ut imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti, communionem habeamus cum ipso V 1, 1. Die Stelle IV 34, 1 will damit verglichen werden: (cum) perceperunt eam, quae est ab eo, libertatem et participant visionem eius et audierunt sermones eius et frutti sunt muneribus ab eo, non jam requiretur quid novi[us] attulit . . . semetipsum enim attulit. IV 5, 1: sed quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum. IV 6,3: quum sit inenarrabilis (pater) ipse enarrat eum nobis, agnitio enim patris est filii manifestatio. — Vgl. auch IV 28, 1 mit seinen stark mystisch-sakramentalen Ausführungen über die Bedeutung der Erscheinung Jesu auf Erden.

von Irenaeus entwickelte Mystik kann leicht in einen gewissen Rationalismus umschlagen; die auf der Gottesschau beruhende Gnosis kann einen intellektuellen Charakter annehmen; der Charakter des Mystagogen, der in die himmlischen Geheimnisse einweiht, kann in den des Lehrers überfließen. Im allgemeinen aber wird man gut tun, den Irenaeus von der mystischen Seite aufzufassen[1]).

* * *

III. Die Gesamtanschauung des J. bedeutet eine ganz wesentliche Vertiefung der Gemeindefrömmigkeit, von der er ausgeht und in der er mit allen seinen Darstellungen wurzelt. In jener Welt des christlichen Vulgärglaubens war die Gottheit Christi oder besser seine Stellung als θεὸς προσκυνητός im Kultus eine unbezweifelte Tatsache, welche man ohne Reflexion hinnahm. Das Christentum konzentrierte sich tatsächlich im Kultus des neuen Gottes. Irenaeus aber gibt auf die Frage Cur Deus Homo eine Antwort von bisher unerreichter Klarheit: πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον. War auch die Sache eigentlich bereits seit Paulus vorhanden, so ist die Form doch neu und fast unerhört. Mit solcher Sicherheit wie J. hat keiner bisher die Verkündigung von der Vergottung des Menschen in den Mittelpunkt gestellt. Und gerade dadurch erreichen die Gedanken des J. diese unerhörte Wucht und Geschlossenheit.

Mit alledem ist aber das große Rätsel des christlichen Kultus, der zweite Gott, innerlich durchdrungen und damit vergeistigt. So paradox es klingt, so kann man sagen, der Christuskult ist auf eine rationale Basis gestellt, er hört auf, reines kultisches Mysterium, reine gottesdienstliche Praxis zu sein. So irrational auch die Gedankenwelt des J. ist, so ist sie doch ein geschlossenes, nachdenkbares System. Die Gottheit Christi muß notwendig etwas von dem rein Wunderbaren, Irrationalen verlieren, wenn es heißt, das Endziel aller Christen sei, daß sie dereinst Götter werden. Die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus hört auf, das absolut Einmalige, Unbegreifliche zu sein; sie wird zum Symbol dessen, was sich überall in der Gemeinschaft an jedem einzelnen Christen vollziehen soll.

So triumphiert bei Irenaeus der Gedanke; Irenaeus ist Theologe,

---

[1]) Von allen den Belegen, die Harnack 592₄ für den Lehrer Jesus bei J. anführt, ist höchstens noch der wiederholte Hinweis bedeutsam, daß Jesus den Menschen die libertas gebracht habe. Aber auch das ist z. T. ein Nachklang aus dem 4. Evangelium. Näheres s. u.



kein Mysterienprediger wie Ignatius. Das Sakrament spielt in seinen Ausführungen eine verhältnismäßig geringe Rolle. Nur an wenigen Stellen seines großen ketzerbestreitenden Werkes spricht er ausführlicher von ihm, und jedesmal führt ihn eigentlich nur der Zufall zu diesem Thema[1]). In der zusammenfassenden Darstellung der Epideixis berührt er das Thema überhaupt kaum. Immerhin darf man die Bedeutung des Kultus und des Sakramentalen bei J. auch nicht unterschätzen. Diese Dinge waren ihm bereits selbstverständlich, wie die Luft, die man atmet. Und die Vergottung durch die lebendige und anschaulich-greifbare Wirklichkeit des fleischgewordenen Verbum Dei hat er ganz wesentlich im Gottesdienst, wo man die Evangelien las und erklärte, und wo man im Sakrament die κοινωνία mit Leib und Blut des Logos spürte, erlebt. Einmal schildert er auch die Kommunio, die der auf Erden in Niedrigkeit greifbar gewordene Logos zwischen Gott und Mensch herbeiführt, in Worten, die sicher aus dem Sakramentskultus stammen: καὶ διὰ τοῦτο ὡς νηπίοις ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ πατρὸς γάλα ἡμῖν ἑαυτὸν παρέσχεν, ὅπερ ἦν ἡ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία, ἵνα ὡς ἀπὸ μασθοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τραφέντες καὶ διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν (IV 38, 1). Und da, wo J. wirklich von der Eucharistie spricht, ist der Hauptgedanke, den er vorträgt, die unmittelbare, bis in die sarkische Wesensseite des Menschen sich erstreckende κοινωνία mit Leib und Blut des Herrn[2]).

So lebt Irenaeus in der Tatsächlichkeit eines die große κοινωνία zwischen Gottheit und Menschheit herstellenden Kultus. Aber dieser Kultus ist ihm eben keine reine Tatsächlichkeit, sondern von der Idee durchdrungen und vergeistigt.

Religionsgeschichtlich aber ist es endlich bedeutsam, daß J. mit der klaren Ausprägung des Vergottungsideales einem wesentlichen Stück

[1]) An den beiden Hauptstellen, an denen J. das Sakrament der Eucharistie bespricht, wird er das eine Mal dazu geführt durch die Besprechung des alttestamentlichen Opferkultus IV 17 f., das andere Mal durch die Verteidigung der Auferstehung des Fleisches V 2 (vgl. IV 18, 5).

[2]) IV 18, 5: τὴν σάρκα . . . τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην. V 2, 2: τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα. V 2, 3: (σάρξ) ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ, τρέφεται καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται. Vgl. die mystischen Ausführungen über die Taufe III 17, 2.

hellenistischer Frömmigkeit zum endgültigen Sieg im Christentum verholfen hat. Wir haben in dem Abschnitt über die johanneische Frömmigkeit bereits hervorgehoben, wie der Gedanke, daß man Gott gleich werden könne durch Gottesschau und daß man ewiges Leben durch Schauen bekommen könne, in dem Boden dieser Frömmigkeit wurzelt. Hier, wo als das Endziel des Menschen die Vergottung hingestellt wird, treten diese Beziehungen noch greifbarer und deutlicher heraus. Wenn J. so schlankweg davon spricht, daß wir aus Menschen zu Göttern werden sollen, so sind die Zusammenhänge mit einer im polytheistischen Boden wurzelnden Frömmigkeit nicht mehr zu leugnen.

Daß dieses Vergottungsideal hellenistischer Frömmigkeit entstammt, liegt klar auf der Hand. Es ist allerdings noch nicht gar lange her, daß namhafte Gelehrte die Vorstellung im Gedicht des Pseudophokylides (V. 104) „ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται“ mit großer Entschiedenheit für ungriechisch erklärten[1]). Jetzt lesen wir auf einem der Goldtäfelchen aus den Gräbern der orphisch-pythagoräischen Brüderschaften in Unteritalien:

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον[2]).

Der Schluß der pythagoräischen χρυσᾶ ἔπη lautet (V. 71)

ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός[3]).

Die Vergottung ist in späterer Zeit das Endziel des Kultus in den Mysterienreligionen und aller religiösen Frömmigkeit. Die hermetischen Schriften liefern reichliche Belege. τοῦτό ἐστιν τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι· θεωθῆναι, so heißt es im Poimandres I 26, und in dem Schlußgebet des λόγος τέλειος (Asklepios): ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ. In dem hermetischen Traktat κλεῖς wird der Aufstieg des Menschen in die Welt der Dämonen und des

---

[1]) Bernays, Ü. d. Phok. Gedicht, Ges. Schriften I 205. Harnack erklärte deshalb s. Z. diese Wendung für christlich unter Anführung einer Menge von Parallelen (die eben aus hellenistischer Frömmigkeit stammen) Theol. Lit.-Zt. 1885, Sp. 160. Dieterich, Nekyia 88₂.

[2]) Dieterich, de hymnis orphicis 31, kl. Schriften 92. Dazu eine fast wörtliche Parallele: Kaibel I. Gr. Si. 642. Dieterich, Nekyia 85₁. Vgl. dazu: Diels, Ein orphischer Totenpaß (Philotesia, Kleinert gewidmet 1907) S. 44 f.

[3]) Dieterich, Nekyia ebenda S. 88₂. Vgl. bereits Empedokles (V. 355 Stein):

χαίρετ', ἐγὼ δ' ὕμμιν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητὸς
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμημένος.

Man wird als wahrscheinlich anzunehmen haben, daß diese in orphisch pythagoreischen Kreisen weit verbreiteten Anschauungen sich auch in diesen Kreisen zu Mysterien ausbildeten, in denen die Vergottung des Mysten schon im Diesseits erlebt wurde.

doppelten Götterchores der πλανώμενοι und ἀπλανεῖς beschrieben: καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα (X 7)[1]). In der Prophetenweihe heißt es ἐθεώθημεν τῇ γενέσει (XIII 10) oder: θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς (XIII 14).

Wenn der Myste am Schluß der sogenannten Mithrasliturgie in die Worte ausbricht: „Herr, wiedergeboren verscheide ich, und da ich erhöhet bin, sterbe ich[2])", so ist die zu Grunde liegende Vorstellung dabei offenkundig, daß der Mensch stirbt und der Gott geboren wird. Den im Taurobolium eingeweihten Mysten begrüßten die Angehörigen des Kultvereins, wenn er blutbefleckt aus der Grube emporstieg, als Gott: omnes salutant atque adorant eminus[3]). In den Isismysterien wird der Myste, der die höchste Weihe erlebt hat, in heilige Gewänder gehüllt und mit einer göttlichen Strahlenkrone versehen und ihm eine brennende Fackel in die Hand gegeben. „So war ich der Sonne gleich geschmückt und wie ein Standbild hingestellt, als plötzlich die Vorhänge zurückgezogen wurden und das Volk an meinem Anblick hing[4])." Zu erinnern ist endlich noch an die Anspielung auf die Weihe der Attismysterien, die sich in dem Bericht von der Einfahrt in die Höhle von Hierapolis bei Damascius findet: ἐδόκουν ὄναρ ὁ Ἄττης γενέσθαι καί μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν τὴν τῶν Ἱλαρίων καλουμένην ἑορτήν[5]).

Wohin wir auch schauen — die Beispiele ließen sich noch beliebig mehren — überall beherrscht das Vergottungsstreben die hellenistische mysteriöse Frömmigkeit. Das ist das Charakteristische, daß hier alle Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem in einer geradezu erschreckenden Weise verschwimmen. Ein weitverbreiteter Glaube damaliger Zeit ist es, daß man das göttliche Element durch den Bildzauber[6]) in die Statuen hineinbannen und so Götter machen könne; das wird dann wiederum in Parallele gestellt zu der Gottesweihe, in welcher der Myste das göttliche Element in sich aufnimmt. So heißt es nun im hermetischen Traktat Asklepios (Ps. Apul.) K. 23: homo fictor est deorum ... et non solum inluminatur[7]) (in der Mysterien-

[1]) Vgl. X 6 δυνατὸν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην.

[2]) Dieterich, Mithrasliturgie S. 14f.

[3]) Prudentius, Peristephan. X 1048. Hepding, Attis S. 66.

[4]) Apulejus, Metamorphosen XI 24.

[5]) Damascius, vita Isidori b. Photius cod. 242, p. 345a ed. Bekker.

[6]) Über Bildzauber de Jong, d. antike Mysterienwesen 1909 S. 88ff. 101ff. u. vgl. o. S. 151. 199a.

[7]) illuminare gewinnt hier geradezu die Bedeutung von ἀποθεοῦσθαι.

von Irenaeus entwickelte Mystik kann leicht in einen gewissen Rationalismus umschlagen; die auf der Gottesschau beruhende Gnosis kann einen intellektuellen Charakter annehmen; der Charakter des Mystagogen, der in die himmlischen Geheimnisse einweiht, kann in den des Lehrers überfließen. Im allgemeinen aber wird man gut tun, den Irenaeus von der mystischen Seite aufzufassen[1]).

* * *

III. Die Gesamtanschauung des I. bedeutet eine ganz wesentliche Vertiefung der Gemeindefrömmigkeit, von der er ausgeht und in der er mit allen seinen Darstellungen wurzelt. In jener Welt des christlichen Vulgärglaubens war die Gottheit Christi oder besser seine Stellung als θεὸς προσκυνητός im Kultus eine unbezweifelte Tatsache, welche man ohne Reflexion hinnahm. Das Christentum konzentrierte sich tatsächlich im Kultus des neuen Gottes. Irenaeus aber gibt auf die Frage Cur Deus Homo eine Antwort von bisher unerreichter Klarheit: πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον. War auch die Sache eigentlich bereits seit Paulus vorhanden, so ist die Form doch neu und fast unerhört. Mit solcher Sicherheit wie I. hat keiner bisher die Verkündigung von der Vergottung des Menschen in den Mittelpunkt gestellt. Und gerade dadurch erreichen die Gedanken des I. diese unerhörte Wucht und Geschlossenheit.

Mit alledem ist aber das große Rätsel des christlichen Kultus, der zweite Gott, innerlich durchdrungen und damit vergeistigt. So paradox es klingt, so kann man sagen, der Christuskult ist auf eine rationale Basis gestellt, er hört auf, reines kultisches Mysterium, reine gottesdienstliche Praxis zu sein. So irrational auch die Gedankenwelt des I. ist, so ist sie doch ein geschlossenes, nachdenkbares System. Die Gottheit Christi muß notwendig etwas von dem rein Wunderbaren, Irrationalen verlieren, wenn es heißt, das Endziel aller Christen sei, daß sie dereinst Götter werden. Die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus hört auf, das absolut Einmalige, Unbegreifliche zu sein; sie wird zum Symbol dessen, was sich überall in der Gemeinschaft an jedem einzelnen Christen vollziehen soll.

So triumphiert bei Irenaeus der Gedanke; Irenaeus ist Theologe,

[1]) Von allen den Belegen, die Harnack 592₂ für den Lehrer Jesus bei I. anführt, ist höchstens noch der wiederholte Hinweis bedeutsam, daß Jesus den Menschen die libertas gebracht habe. Aber auch das ist z. T. ein Nachklang aus dem 4. Evangelium. Näheres s. u.



kein Mysterienprediger wie Ignatius. Das Sakrament spielt in seinen Ausführungen eine verhältnismäßig geringe Rolle. Nur an wenigen Stellen seines großen ketzerbestreitenden Werkes spricht er ausführlicher von ihm, und jedesmal führt ihn eigentlich nur der Zufall zu diesem Thema[1]). In der zusammenfassenden Darstellung der Epideixis berührt er das Thema überhaupt kaum. Immerhin darf man die Bedeutung des Kultus und des Sakramentalen bei J. auch nicht unterschätzen. Diese Dinge waren ihm bereits selbstverständlich, wie die Luft, die man atmet. Und die Vergottung durch die lebendige und anschaulich-greifbare Wirklichkeit des fleischgewordenen Verbum Dei hat er ganz wesentlich im Gottesdienst, wo man die Evangelien las und erklärte, und wo man im Sakrament die κοινωνία mit Leib und Blut des Logos spürte, erlebt. Einmal schildert er auch die Kommunio, die der auf Erden in Niedrigkeit greifbar gewordene Logos zwischen Gott und Mensch herbeiführt, in Worten, die sicher aus dem Sakramentskultus stammen: καὶ διὰ τοῦτο ὡς νηπίοις ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ πατρὸς γάλα ἡμῖν ἑαυτὸν παρέσχεν, ὅπερ ἦν ἡ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία, ἵνα ὡς ἀπὸ μασθοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τραφέντες καὶ διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν (IV 38, 1). Und da, wo J. wirklich von der Eucharistie spricht, ist der Hauptgedanke, den er vorträgt, die unmittelbare, bis in die sarkische Wesensseite des Menschen sich erstreckende κοινωνία mit Leib und Blut des Herrn[2]).

So lebt Irenaeus in der Tatsächlichkeit eines die große κοινωνία zwischen Gottheit und Menschheit herstellenden Kultus. Aber dieser Kultus ist ihm eben keine reine Tatsächlichkeit, sondern von der Idee durchdrungen und vergeistigt.

Religionsgeschichtlich aber ist es endlich bedeutsam, daß J. mit der klaren Ausprägung des Vergottungsideales einem wesentlichen Stück

[1]) An den beiden Hauptstellen, an denen J. das Sakrament der Eucharistie bespricht, wird er das eine Mal dazu geführt durch die Besprechung des alttestamentlichen Opferkultus IV 17f., das andere Mal durch die Verteidigung der Auferstehung des Fleisches V 2 (vgl. IV 18, 5).

[2]) IV 18, 5: τὴν σάρκα . . . τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην. V 2, 2: τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα. V 2, 3: (σάρξ) ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ, τρέφεται καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται. Vgl. die mystischen Ausführungen über die Taufe III 17, 2.

hellenistischer Frömmigkeit zum endgültigen Sieg im Christentum verholfen hat. Wir haben in dem Abschnitt über die johanneische Frömmigkeit bereits hervorgehoben, wie der Gedanke, daß man Gott gleich werden könne durch Gottesschau und daß man ewiges Leben durch Schauen bekommen könne, in dem Boden dieser Frömmigkeit wurzelt. Hier, wo als das Endziel des Menschen die Vergottung hingestellt wird, treten diese Beziehungen noch greifbarer und deutlicher heraus. Wenn J. so schlankweg davon spricht, daß wir aus Menschen zu Göttern werden sollen, so sind die Zusammenhänge mit einer im polytheistischen Boden wurzelnden Frömmigkeit nicht mehr zu leugnen.

Daß dieses Vergottungsideal hellenistischer Frömmigkeit entstammt, liegt klar auf der Hand. Es ist allerdings noch nicht gar lange her, daß namhafte Gelehrte die Vorstellung im Gedicht des Pseudophokylides (V. 104) „ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται“ mit großer Entschiedenheit für ungriechisch erklärten[1]). Jetzt lesen wir auf einem der Goldtäfelchen aus den Gräbern der orphisch-pythagoräischen Brüderschaften in Unteritalien:

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον[2]).

Der Schluß der pythagoräischen χρυσᾶ ἔπη lautet (V. 71)

ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός[3]).

Die Vergottung ist in späterer Zeit das Endziel des Kultus in den Mysterienreligionen und aller religiösen Frömmigkeit. Die hermetischen Schriften liefern reichliche Belege. τοῦτο ἔστιν τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι· θεωθῆναι, so heißt es im Poimandres I 26, und in dem Schlußgebet des λόγος τέλειος (Asklepios): ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ. In dem hermetischen Traktat κλεῖς wird der Aufstieg des Menschen in die Welt der Dämonen und des

---

[1]) Bernays, ü. d. Phok. Gedicht, Ges. Schriften I 205. Harnack erklärte deshalb s. Z. diese Wendung für christlich unter Anführung einer Menge von Parallelen (die eben aus hellenistischer Frömmigkeit stammen) Theol. Lit.-Zt. 1885, Sp. 160. Dieterich, Nekyia 88₂.

[2]) Dieterich, de hymnis orphicis 31, Kl. Schriften 92. Dazu eine fast wörtliche Parallele: Kaibel I. Gr. Si. 642. Dieterich, Nekyia 85₁. Vgl. dazu: Diels, Ein orphischer Totenpaß (Philotesia, Kleinert gewidmet 1907) S. 44f.

[3]) Dieterich, Nekyia ebenda S. 88₁. Vgl. bereits Empedokles (V. 355 Stein):

χαίρετ', ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητὸς
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμημένος.

Man wird als wahrscheinlich anzunehmen haben, daß diese in orphisch pythagoreischen Kreisen weit verbreiteten Anschauungen sich auch in diesen Kreisen zu Mysterien ausbildeten, in denen die Vergottung des Mysten schon im Diesseits erlebt wurde.

doppelten Götterchores der πλανώμενοι und ἀπλανεῖς beschrieben: καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα (X 7)[1]. In der Prophetenweihe heißt es ἐθεώθημεν τῇ γενέσει (XIII 10) oder: θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς (XIII 14).

Wenn der Myste am Schluß der sogenannten Mithrasliturgie in die Worte ausbricht: „Herr, wiedergeboren verscheide ich, und da ich erhöhet bin, sterbe ich[2]", so ist die zu Grunde liegende Vorstellung dabei offenkundig, daß der Mensch stirbt und der Gott geboren wird. Den im Taurobolium eingeweihten Mysten begrüßten die Angehörigen des Kultvereins, wenn er blutbefleckt aus der Grube emporstieg, als Gott: omnes salutant atque adorant eminus[3]. In den Isismysterien wird der Myste, der die höchste Weihe erlebt hat, in heilige Gewänder gehüllt und mit einer göttlichen Strahlenkrone versehen und ihm eine brennende Fackel in die Hand gegeben. „So war ich der Sonne gleich geschmückt und wie ein Standbild hingestellt, als plötzlich die Vorhänge zurückgezogen wurden und das Volk an meinem Anblick hing[4]." Zu erinnern ist endlich noch an die Anspielung auf die Weihe der Attismysterien, die sich in dem Bericht von der Einfahrt in die Höhle von Hierapolis bei Damascius findet: ἐδόκουν ὄναρ ὁ Ἄττης γενέσθαι καί μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν τὴν τῶν Ἱλαρίων καλουμένην ἑορτήν[5].

Wohin wir auch schauen — die Beispiele ließen sich noch beliebig mehren — überall beherrscht das Vergottungsstreben die hellenistische mysteriöse Frömmigkeit. Das ist das Charakteristische, daß hier alle Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem in einer geradezu erschreckenden Weise verschwimmen. Ein weitverbreiteter Glaube damaliger Zeit ist es, daß man das göttliche Element durch den Bildzauber[6] in die Statuen hineinbannen und so Götter machen könne; das wird dann wiederum in Parallele gestellt zu der Gottesweihe, in welcher der Myste das göttliche Element in sich aufnimmt. So heißt es nun im hermetischen Traktat Asklepios (Ps. Apul.) K. 23: homo fictor est deorum ... et non solum inluminatur[7] (in der Mysterien-

[1] Vgl. X 6 δυνατὸν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην.

[2] Dieterich, Mithrasliturgie S. 14f.

[3] Prudentius, Peristephan. X 1048. Hepding, Attis S. 66.

[4] Apulejus, Metamorphosen XI 24.

[5] Damascius, vita Isidori b. Photius cod. 242, p. 345a ed. Bekker.

[6] Über Bildzauber de Jong, d. antike Mysterienwesen 1909 S. 88ff. 101ff. u. vgl. o. S. 151. 199a.

[7] illuminare gewinnt hier geradezu die Bedeutung von ἀποθεοῦσθαι.

weihe) verum etiam inluminat, nec solum ad deum proficit[1]) verum etiam conformat deos. — Es ist eine schwüle und treibhausartig erhitzte Frömmigkeitsatmosphäre, in die das Christentum des zweiten Jahrhunderts gerät. Man muß sich wundern, daß es noch verhältnismäßig so gesund geblieben ist. Aber eine breite Woge dieser hellenistischen Mysterienfrömmigkeit schlägt in die junge Religion hinein. Die christliche Frömmigkeit erfüllt sich mehr und mehr mit diesem Vergottungsstreben, mit der Sehnsucht nach der höheren, himmlischen Seinsweise. Die Sache war schon lange vorhanden, jetzt gesellt sich das ausgesprochene Wort hinzu: Vergottung durch die Gottesschau, die sich an dem fleischgewordenen Logos Gottes vollzieht, und die Fleischwerdung des Logos notwendig zum Ziel der Vergottung des Menschengeschlechts! Irenaeus ist, soweit wir sehen können, der erste, der entschlossen diese Gedanken in das Zentrum seiner Auffassung vom Christentum gerückt und so der jungen Religion die Form gegeben hat, in welcher sie innerhalb dieses Milieus dauernd verstanden wurde[2]).

* * *

IV. Von dieser Grundanschauung ist nun die Christologie des Irenaeus durchaus bestimmt. Soll das auf Erden erschienene Wort Gottes die ἕνωσις und κοινωνία zwischen Gott und Mensch herstellen, so muß es beides sein: wahrer Mensch und wahrer Gott, vere homo vere Deus.

Das gilt zunächst von der wahren Menschheit Jesu. Diese wird nicht nur dem Doketismus gegenüber auf Grund der Autorität von Tradition und Herkommen festgehalten, sondern bis zu einem gewissen Grade in ihrem innerlichen Werte erfaßt. Wie stark diese Wertschätzung der Menschlichkeit Jesu bei Irenaeus ist, wird mit voller Deutlichkeit erst aus einem Vergleich mit Paulus, der erst weiter unten an-

[1]) Zu dem proficere vgl. Iren. IV 26, 1: in tantum homo diligens Deum proficiet, ut etiam videat Deum (folgt der Hinweis auf die himmlische Verklärung = δόξα). IV 20, 7: ut semper haberet ad quod proficeret. IV 38, 3: τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου τουτέστι πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γενομένου.

[2]) Wie stark die Ausführungen des Irenaeus hier durchgeschlagen haben, resp. wie sehr diese Gedanken in der Luft lagen, zeigen die Parallelen aus Tertullian und Hippolyt bei Harnack 613₂. — Vgl. noch Klemens Al. Stromat. VII 14, 84; 16, 101₄ (ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός) u. passim. Tertullian adv. Marc. II 25. Hippolyt Ref. X 34. Akt. d. Karpos. 7 (ἀφομοιοῦνται τῇ δόξῃ τοῦ θεοῦ καί εἰσιν μετ' αὐτοῦ ἀθάνατοι).

gestellt werden kann, hervorgehen. Aber schon in diesen Zusammenhängen ist es deutlich: die Menschlichkeit Jesu ist für den Glauben des Irenaeus ein innerlich wertvolles Gut. Daran, daß Christus wirklich und wahrhaftig Mensch gewesen ist, hängt ihm die Realität des Erlösungsgedankens. Die Menschheit ist ihm nicht etwas, was vorübergehend angelegt und wieder abgetan wird, sie hat ewigen Wert. Denn das Endziel, was dem J. vor Augen schwebt, ist ja die wunderbare Einheit von Göttlichem und Menschlichem. Daher hat Christus auch die volle Menschlichkeit an sich genommen und getragen, nicht bloß, wie es bei seinen Äußerungen hie und da scheinen könnte, die Fleischlichkeit: „Denn wenn er vom Menschen nicht die Substanz des Fleisches annahm und nicht Mensch wurde noch Menschensohn, und wenn er nicht wurde, was wir waren, dann vollbrachte er nichts Großes, damit, daß er litt und aushielt. Daß wir aber aus einem von der Erde genommenen Körper bestehen und aus der Seele, die von Gott den Geist empfängt, wird ein jeder zugestehen. Das also ist das Wort Gottes geworden .... und deshalb bekennt er sich als Menschensohn" (III 22, 1). In dieser Weise tritt ihm wieder und wieder der filius hominis gleichwertig und mit gleicher Betonung neben den filius dei. Filius dei hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente filium Dei (III 16, 3)[1]). Hic igitur filius Dei, dominus noster, existens Verbum dei, quoniam ex Maria[2]), quae ex hominibus habebat genus ...,

---

[1]) III 16, 7: Verbum dei incarnatus .... in quo filium hominis fieri oportebat filium Dei (eine eigenartige und sonst kaum wiederkehrende Formulierung). III 17, 1: unde et (spiritus) in filium Dei, filium hominis factum descendit. III 19, 1: εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος et qui filius dei est, filius hominis factus est.

[2]) Bemerkenswert ist es, daß dem Irenaeus an der wirklichen Geburt aus der Jungfrau die volle Menschlichkeit Jesu hängt. IV 33, 2: et quare se filium hominis confitebatur, si non eam, quae ex homine est, generationem sustinuisset? Daher auch die wiederholte starke Polemik gegen die valentinianischen Gegner, welche das Dogma von der wunderbaren Geburt mit dem Doketismus verbindend behaupteten „μηδὲν εἰληφέναι ἐκ τῆς παρθένου" (III 22, 1 V 1, 2). Die Art, wie Irenaeus, ohne hier die Schwierigkeiten zu empfinden, den Gedanken der Menschlichkeit Jesu mit der Idee der wunderbaren Geburt Jesu verbindet, macht es von neuem wahrscheinlich, daß dieses Dogma bereits im Gegensatz gegen den Doketismus und das Dogma von dem Hinabkommen des Christus auf den Jesus entstand. Die volle Menschlichkeit des auf Erden erschienenen Göttlichen wollte man durch die Annahme der (wunderbaren) Geburt festhalten.

habuit secundum hominem generationem, factus est filius hominis (III 19,3).

Über die Art, wie sich das menschliche Wesen dem Göttlichen geeint habe, hat I. nicht reflektiert. Gern lehnt er sich an die johanneische Formel an „das Wort ward Fleisch“ [1]). Aber charakteristisch für seine vollere Betonung der Menschlichkeit Jesu ist es, daß er die Formeln verbum homo [2]) factus est und filus dei filius hominis factus est [3]) bevorzugt. „Mundi enim factor vere Verbum Dei est; hic autem est dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est“ (V 18, 3).

Bei dieser Formel „das Wort Gottes ist Mensch geworden“ hat Irenaeus sich für gewöhnlich beruhigt. Ganz konnte er doch nicht unterlassen, über diese wunderbare Vereinigung zwischen Gott und Mensch zu reflektieren. Die Formel: Christus hat Fleisch angenommen, er erschien ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, selbst die Formel: das Wort ward Fleisch oder kam im Fleisch, boten nicht denselben Anlaß zu dieser Reflexion. So stark man auch mit ihnen die Wirklichkeit und Greifbarkeit der menschlichen Erscheinung betonen konnte — das Fleisch, die äußere sinnliche Erscheinungsweise, konnte doch wieder, auf das Ganze gesehen, als das Akzidenz erscheinen, als das Gewand, das der Logos anzieht, um es wieder abzulegen. Das wird nun anders mit der Betonung der vollen und wahren Menschheit. Man konnte nunmehr die Frage stellen, was in der Gesamterscheinung des vere Deus vere homo dem „Menschensohn“ und was dem Gottessohn zukomme. Man konnte namentlich versuchen, das allzu Paradoxe der Behauptung, daß die volle Gottheit in der Erscheinung Jesu von Nazareth sich zur Erde herabgesenkt habe, und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten abzumildern, indem man den Anteil der Menschheit an dem Gesamtwesen stärker herausarbeitete. So hat Irenaeus die alte Schwierigkeit, die schon Justin so lebhaft beschäftigte, was die Geistesmitteilung in der Taufe für den ewigen Gottessohn bedeute und wie sich die Geburt aus dem Geist mit

---

[1]) Vgl. z. B. V 18, 3: (Verbum Dei) propter hoc in sua ⟨in⟩ visibiliter venit et caro factum est. IV 33, 11.

[2]) III 18, 6: verbum Dei patris filius hominis factus. V 1, 1: nisi magister noster verbum existens homo factus fuisset ... Verbum potens et homo verus. III 19, 1 Λόγος ἄνθρωπος.

[3]) Vgl. oben S. 414[1]. — III 16, 3. 7. III 17, 1. III 19, 1. 3. III 22, 1. IV 33, 11: Verbum caro erit et filius Dei filius hominis; vgl. IV 33, 4: filius dei factus est homo. III 16, 6.



der Idee der wunderbaren Geburt vertrage, dadurch zu lösen versucht, daß er annahm, der Geist sei nur auf den Menschen Jesus herabgekommen [1]). Noch viel weiter aber greifen seine Ausführungen III 19, 3: ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ Λόγος ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι ⟨καὶ ἀτιμάζεσθαι⟩ καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι. Mit diesen Ausführungen steht Irenaeus bereits mitten in den Spekulationen über die zwei Naturen in Christo, welche später die christliche Theologie beherrschen sollten, und rückt andrerseits wiederum in eine gewisse bedenkliche Nähe zu den gnostischen Phantasien über den Jesus patibilis und den leidensunfähigen Christus. — Doch im großen und ganzen ist er bei der einfachen Betonung des großen Geheimnisses des Gottmenschen stehen geblieben.

Über die zweite Frage, die Art und Weise, wie das Verhältnis des Gott-Logos zum Gott-Vater zu denken sei, hat Irenaeus ganz und gar auf Grund seiner Gesamtanschauung vom Heilsgut, der Vergottung durch Gottesschau, geurteilt. Die eigentliche Meinung, die der Grundanschauung des Irenaeus am besten entspricht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Das auf Erden erschienene Wort ist der sichtbar und greifbar gewordene Gott selbst, der Deus manifestus. Wieder und wieder bringt Irenaeus in scharfer Formulierung diesen Gedanken zum Ausdruck: καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος (nämlich Gott) ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως (IV 20, 5) [2]). et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo (III 16, 6). Am prägnantesten ist das etwa in dem Satz zusammen-

[1]) III 9, 3: Nam secundum id quod Verbum dei homo erat ex radice Jessae et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat spiritus Dei super eum ... secundum autem quod Deus erat, non secundum gloriam judicabat (d. h. οὐ κατὰ δόξαν ἔκρινεν vgl. Jo. 7₂₄ μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν). Vgl. III 17, 1: unde et in filium Dei filium hominis factum descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano.

[2]) Vgl. noch IV 6, 5: omnibus igitur revelavit se pater, omnibus Verbum suum visibile faciens. 6, 6: et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum pater ostendebatur. IV 20, 7: hominibus quidem ostendens Deum, Deo exhibens hominem ... et invisibilitatem patris custodiens ... visibilem autem rursus hominibus per multas dispositiones ostendens Deum.

gefaßt: invisibile filii pater, visibile autem patris filius (IV 6, 6), oder auch in jenem Wort einer älteren Autorität, die J. anerkennend zitiert: et bene qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum: mensura enim patris filius, quoniam et capit eum IV 4, 2. Also Christus ist der greifbar und sichtbar gewordene Gott — wir denken an den ἐπιφανὴς θεός, an den Deus manifestus, wie er uns auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit, namentlich in dem Regentenkult und in den Festen der Epiphanie des Gottes entgegengetreten ist (s. o. S. 299). Dieselbe Grundstimmung wie dort entfaltet sich auch hier. Das Interesse der Frömmigkeit des Irenaeus an der Christologie ist in diesem Satze eigentlich erschöpft: „Denn würde die Unvergänglichkeit unsichtbar und unerkannt geblieben sein, so hätte sie uns kein Heil gebracht. So wurde sie sichtbar, damit wir in jeder Hinsicht Anteil an dem Geschenk des Unvergänglichkeit gewinnen" (Epideixis 31). Man kann in Bezug auf diese Stellung in der Tat von einem praktischen Modalismus des Irenaeus reden. Für den Glauben und die Frömmigkeit fallen der Vater und das auf Erden erschienene Wort zusammen. Was der Glaube von Gott erfassen kann, das ist ihm alles in Jesus Christus, dem sichtbar und greifbar gewordenen Gott, gegeben, und mehr zu erfassen begehrt er nicht [1]).

Die Reflexion des Irenaeus greift freilich darüber hinaus. In seiner Gedankenwelt erschöpft sich die Bedeutung des Verbum Dei nicht in der Inkarnation, in seiner Rolle des aus der Unsichtbarkeit heraustretenden, in die Sichtbarkeit eingehenden Gottes. Wir wiesen bereits oben (S. 414) darauf hin, daß Irenaeus, gegenüber dem Pochen der Gnostiker auf die Stelle Mt 11$_{27}$, auf die ständige Offenbarung des Vaters in dem Sohne seit der Schöpfung, ja von aller Ewigkeit her, hinweist (IV 6). Im zweiten Hauptteil der Epideixis gibt er uns eine ganze Blütenlese von Stellen, an welchen im alten Testament neben Gott der δεύτερος θεός erscheint. Hier wandelt Irenaeus ganz in den Bahnen der Spekulationen der Apologeten vom vorweltlichen und heilsgeschichtlich wirksamen Logos Gottes. Nur daß er auch hier seiner Grundstimmung und Grundneigung nach die Personen des Vaters und

[1]) Hier und da spricht Irenaeus allerdings von einem Schauen Gottes im Jenseits, durch welches das Schauen im Sohne noch überboten wird: visus quidem tunc (im A. Test.) per spiritum prophetiae, visus autem et per filium adoptive, videbitur autem in regno caelorum paternaliter IV 20, 5. Vgl. IV 38, 3 V 36, 2. Über diese Idee des stufenmäßigen Aufstieges, die J. vielleicht von den Presbytern übernahm, s. u.

des Sohnes auf das engste zusammenfaßt. Die Lehre, daß Gott nur durch den Logos die Welt geschaffen habe und die damit verbundene notwendige Mittelstellung des Logos zwischen Gott und der Welt, kennt er nicht mehr, wie ihn überhaupt die gesamte rationale Seite der Logostheologie kaum mehr interessiert. Bei ihm erscheinen wieder bald Gott, bald der Logos als Schöpfer der Welt. Er wagt sogar den Ausdruck: „fabricator, qui fecit ea (mundum) per semetipsum, hoc est per Verbum et per sapientiam suam“ (II 30, 9). Er erklärt, auch hier apologetischen Anregungen folgend, indem er so fast den Gedanken an eine ihnen zukommende, eigene persönliche Hypostase aufhebt, gern den Sohn und den Geist für die beiden Hände, mit denen Gott die Welt schafft [1]). Er hat den Gedanken, daß der Logos bereits in der Heilsgeschichte des alten Testaments walte, nicht apologetisch dazu verwandt, um Aussagen, die des allmächtigen Gottes unwürdig erscheinen, auf den Logos zu übertragen. Vielmehr wird auch in Bezug auf diese Heilsgeschichte die Einheit betont: quum sit unus et idem deus, pater et verbum eius semper assistens humano generi (IV 28, 2). Und charakteristisch vor allem ist es, wie er seinen Grundgedanken, daß der Vater im Sohn sichtbar geworden sei, auf das Verhältnis des vorweltlichen Logos zu Gott überträgt, so daß dieser ihm in erster Linie der Offenbarer des verborgenen Gottes ist: „Der Sohn, der von jeher mit dem Vater zugleich ist, offenbart den Vater immer und von Anbeginn den Engeln und Erzengeln und Mächten und Kräften und allen, welchen Gott Offenbarung zu Teil werden lassen will [2])“. Auch mit Bezug auf den im alten Testament wirksamen Sohn heißt es: „Durch den Sohn, der im Vater ist und den Vater in sich hat, ist der Gott, welcher ist, offenbart, indem der Vater für den Sohn zeugt und der Sohn den Vater verkündigt“ (III 6, 2). So ist Irenaeus auch hier bestrebt, die wesenhafte Einheit und Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn zu behaupten [3]). Aber eben alle diese Spekulationen — das ist eigentlich das Charakteristische — treten nur gelegentlich auf. Sein Hauptinteresse bleibt der Satz, daß der Vater und der Sohn für das

---

[1]) IV Praefatio 3. 20, 1. V 1,3. 6,1. 28,4; vgl. III 21,10. IV 7,4. Vgl. Pseudoklem. Ho. XI 22 τὸ πνεῦμα ὥσπερ χεὶρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ (= Ref. VI 7).

[2]) II 30, 9, vgl. III 16, 6. IV 6, 7. IV 7, 1—3. — Hier kommt also der gnostische Grundgedanke von dem Agnostos Theos in beschränkter Weise zu seinem Recht.

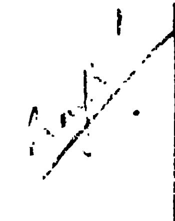
[3]) Es finden sich auch einige Stellen von entschieden subordinatianischem Charakter, Harnack 585₁.

Auge des Glaubens identisch sind, daß die ganze Fülle des unsichtbaren Gottes in dem Sohne leibhaftig sichtbar geworden ist.

* * *

V. Das eigentliche gedankliche Interesse des Irenaeus konzentriert sich auf einen anderen Punkt. Theologisch reflektiert hat Irenaeus ganz wesentlich über den großen Kardinalsatz seiner Frömmigkeit von der durch Jesus Christus herbeigeführten Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens. Er stellt sich die grundlegende Frage, wie dieses große Wunder, κοινωνία der Gottheit und der Menschheit, möglich sei und wie das Menschenwesen beschaffen sei, das in diese Einheit aufgenommen wurde. Auf diese Frage antwortet er mit seiner **Rekapitulationstheorie**[1]).

Die ganze Lehre von der recapitulatio ist bei Irenaeus durchweg antignostisch orientiert. Er beantwortet die Frage, weshalb der Mensch sich Gott einen könne, mit dem triumphierenden Hinweis auf die Einheit des Erlöser- und des Schöpfergottes. Der erste Mensch, ganz abgesehen von dem, was historisch aus ihm geworden ist, oder genauer die substantia antiqua des Menschen (der Mensch an sich), ist rein und für die höchsten Ziele bestimmt aus dem Willen Gottes hervorgegangen. Er ist das Plasma des lebendigen Gottes selbst. Durch seine beiden Hände, zu denen Gott am Anfang der Welt sprach, lasset uns den Menschen machen, ist er geschaffen (s. o. S. 431₁). Auf diesen ersten (irdischen) Menschen bezieht J. ohne weiteres die Charakterisierung Gen. 1₂₆ f.[2]): der Mensch besitzt von Anfang an die εἰκών und ὁμοίωσις θεοῦ. Er war ursprünglich auf die Unsterblichkeit angelegt[3]). Er ist zwar gefallen und hat die εἰκών und ὁμοίωσις verloren.



[1]) Iren. IV 6, 2 finden sich, scheinbar noch zu dem vorhergehenden **Justinzitat** (aus dem Syntagma gegen Marcion) gehörig, die Worte: Sed quoniam ab uno deo . . . unigenitus filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans, firma est mea ad eum fides et immobilis erga patrem dilectio. Stammen die Worte wirklich aus Justin, so hätte dieser bereits die Rekapitulationstheorie vorgebildet. Es ist mir aber wahrscheinlich, daß nur der von Euseb. H. E. IV 18₉ überlieferte Satz wirklich aus Justin stammt und daß Iren. über dies Zitat hinüber mit dem oben zitierten Satz an seine eignen Ausführungen wieder anknüpft. Justins Parallelisierung zwischen der Jungfrau Maria und Eva, Dial. 100, 327 C, setzt das Vorhandensein einer ausgebildeten Rekapitulationstheorie nicht voraus. — Eine Art Rekapitulationstheorie findet sich übrigens in der christlichen Sibylle VIII 269 f.

[2]) III 23, 2. [3]) Epideixis I 15.

Aber sein Widerspruch gegen Gott war nicht in erster Linie seine Schuld. Er ist dem Feinde, dem Verführer, erlegen, auf den Gott deshalb auch den ganzen Fluch legte, während er sich Adams erbarmte[1]). Vor allem aber, dieser Sieg des Teufels ist wider Recht und Natur erfolgt: quoniam injuste dominabatur nobis apostasia, et cum natura essemus dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam (V 1,1). So bedarf dieser tragische und verhängnisvolle Vorgang einer Korrektur. Das Band zwischen Gott und dem Menschen ist nicht endgültig zerrissen. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas pater loquens dicit: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (V 1,3). Daher ist es für Irenaeus eine Lüge und gottlose Ketzerei, wenn man (wie Tatian) die endgültige Rettung des ersten Adam bestreitet (III 23,8). Es wäre eine Niederlage Gottes, wenn der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffene Mensch endgültig verloren ginge. Die Rettung Adams ergibt sich aus einer inneren Notwendigkeit heraus (III 23,2). Wenn Gott ihn mit dem Tode bestraft hat, so war dies Gnade und Erbarmen, denn er legte damit den Tod als einen Damm zwischen Adam und die ohnedies in ihm verewigte Übertretung (III 23, 6). Gott aber behielt sich die endgültige Befreiung Adams von der Todesherrschaft vor. Daß der Tod verschlungen ist in den Sieg, könnte ja gar nicht rechtmäßig gesagt werden, „wenn nicht jener befreit worden wäre, über den der Tod zuerst herrschte" (III 23, 7). — Adam ist ja aber hinwiederum nur Urbild und Symbol; was von ihm gilt, das gilt mit ihm und in ihm von der gesamten Menschheit und von allen Gliedern im einzelnen.

Und so bestimmt sich nun das Erlösungswerk Jesu als ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio. Die Erlösung ist nichts anderes als die Wiederherstellung des uranfänglichen Wesens des Menschen. Dieses uranfängliche und reine Wesen des ersten Menschen (des Menschen an sich) hat der Erlöser in seiner Menschwerdung angenommen und mit sich vereinigt: Verbum patris et spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum patrem, ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur (V 1,3).

„Daher bekennt auch der Herr sich selbst als Menschensohn, indem er jenen Urmenschen (principalem hominem), von dem das Gebilde

[1]) IV 40, 3 τὸν ἀμελῶς μὲν ἀλλὰ κακῶς παραδεξάμενον τὴν παρακοὴν ἐλέησεν.

des Weibes stammt, in sich zusammenfaßt" (V 21, 1)[1]. Er konnte das, weil ja die reine und unverfälschte Substanz des menschlichen Wesens sein eigenes Gebilde[2] war, aus seinen eigenen Händen hervorgegangen. In dieser Aufnahme des menschlichen Wesens erscheint der Anfang mit dem Ende, das Erlösungswerk mit dem uranfänglichen Schöpfungswerk in einer wunderbaren Weise verbunden: Jesus Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio (IV 20, 4).

Durch diese Vereinigung des göttlichen und des menschlichen Wesens ist die Wiederherstellung des menschlichen Wesens zu seiner ursprünglichen Reinheit und Unversehrtheit erfolgt, oder genauer, was die Menschen durch Adam verloren haben, eben das gewinnen sie in Christus wieder: ut quod perdideramus in Adam: i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christu Jesu reciperemus (III 18, 1). Necesse ergo fuit Dominum . . . recapitulationem facientem . . . . illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius (III 23, 1).

Es ist wirklich wahr, die Anfänge kehren zu den Ausgängen zurück. Das goldne Zeitalter des Paradieses ist wieder heraufgezogen, der erste Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, wandelt wieder auf Erden. Die Linie rundet sich zum Kreise, und am Schlußpunkt, der zugleich der Anfangspunkt ist, steht Jesus Christus, vere homo et vere Deus, der diese ganze lange von Gott gewollte Entwickelung[3] in sich zusammenschließt – longam hominum expositionem

[1] Das entsprechende griechische Wort V 1, 2: τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο. IV 38, 1: καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιωσάμενος εἰς αὐτὸν πάντα ἦλθεν πρὸς ἡμᾶς.

[2] Das wird wieder und wieder betont. III 16, 6: unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum patris et caro factus. III 18, 1: Verbum . . . . unitum suo plasmati passibilem hominem factum. III 19, 3: quaerentem ovem quae perierat, quod quidem erat proprium ipsius plasma. III 22, 1: suum plasma in semetipsum recapitulans. III 23, 1: tantae dispositionis recapitulationem facientem et suum plasma requirentem. IV 6, 2: suum plasma in semetipsum recapitulans. IV 33, 4: filius dei factus est homo antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens. 33, 11: ἕνωσις τοῦ Λόγου τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ.

[3] Von Entwickelung darf natürlich nur cum grano salis geredet werden. Es ist tatsächlich die „Entwickelung" des in sich zurücklaufenden geschlossenen Kreislaufs. In diesem Sinne spricht Irenaeus von ἀνακεφαλαιοῦν (zusammenfassen), was der Lateiner, indem er treffend die eine Seite des Vorgangs be-

in se ipso recapitulavit (III 18,1) – eine Entwickelung, über die er wiederum von aller Zeiten Anfang her gewaltet und gewacht: veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans[1]).

Die Anfänge sind zu den Ausgängen zurückgekehrt. Das wird von Irenaeus kunstvoll bis in die Einzelheiten durchgeführt. Wie Adam im Anfang durch den Willen und die Weisheit Gottes der jungfräulichen Erde[2]) (!) entstammte, so nahm das Wort Gottes, den Adam rekapitulierend, geziemender Weise seinen Anfang aus der Jungfrau Maria. – Wie durch eine ungehorsame Jungfrau der Mensch zu Fall gebracht wurde, stürzte und starb, so empfing der Mensch durch eine Jungfrau, welche auf Gottes Wort hörte, wieder mit Leben beseelt, das Leben: quod alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem[3]). – Und wie im Paradies ein Holzesstamm da war, an dem sich der Ungehorsam Adams erwies, so hat sich nunmehr am Holzesstamm des Kreuzes der Gehorsam des neuen Testaments erwiesen[4]). Und wiederum wie am Anfang handelt es sich um ein gewaltiges Ringen mit dem Teufel; damals wurde Adam durch ihn besiegt und widerrechtlich seines Wesens beraubt. Jetzt aber sollte durch den neuen Menschen der Teufel besiegt werden. Und deshalb nahm unser Herr denselben Leib, wie er in Adam war, an, damit er für die Väter kämpfe und durch Adam den besiege, der durch Adam uns getroffen hatte[5]). Und damit der Teufel

---

tont, mit recapitulare wiedergibt. – An diese „Entwickelung" denkt Irenaeus, wenn er so oft in diesem Zusammenhang von dispositio (οἰκονομία), expositio redet (s. d. folgende Anmerk.).

[1]) III 16, 6. III 23, 1: et tantae dispositionis recapitulationem faciens. Vgl. III 22, 3. IV 28, 2: unus et idem Deus, pater et Verbum eius, semper adsistens humano generi variis quidem dispositionibus. III 17, 4: τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μονογενοῦς . . . . σαρκωθέντος καὶ πᾶσαν τὴν κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν ἐκπληρώσαντος.

[2]) Epideixis I 32. Adv. haer. III 21, 10. Epideixis 31: „Und deshalb nahm unser Herr denselben Leib an, wie er in Adam war." 33: „So wurde er auch nicht ein neues Geschöpf, sondern bewahrte die geschöpfliche Zusammengehörigkeit mit eben jener, welche von Adams Geschlecht war."

[3]) Epideixis 33. Adv. haer. III 22, 4. Vgl. III 21, 7.

[4]) V 16, 3. Epideixis 34. – Selbst der Todestag Christi ist nach Irenaeus' Berechnung eine Rekapitulation des Todestages Adams.

[5]) Epideixis 31. Vgl. adv. haer. III 18, 6. Daneben nimmt J. den paulinischen Gedanken von der Verurteilung der Sünde im Fleisch (Rö. 8₃) auf III 20, 2.

besiegt werde, war jene wunderbare Mischung der Gottheit und der Menschheit notwendig: Ἥνωσεν οὖν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός· πάλιν τε, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. So sieht Irenaeus in der Versuchungsgeschichte Jesu das rekapitulierende Gegenstück der Versuchungsgeschichte Adams (V 21). Überhaupt hat er die vielfach von ihm wiederholte Auffassung, daß Jesu Leben und namentlich sein Tod eine Besiegung des Satans sei, in diesen Zusammenhang der Rekapitulationstheorie eingestellt[1]).

Es ist eine interessante mythische Betrachtung, die hier überall durchklingt. Es ist das alte Lied von der Wiederkehr der Urzeiten, von der Rückkehr des goldnen Zeitalters oder des Paradieses, das hier gesungen wird. Echt mythisch ist auch die Art, wie in der Auffassung des Irenaeus die ganze Geschichte ein Drama wird, das sich zwischen dem Teufel und dem Menschen abspielt. Der Teufel hat den ersten Menschen besiegt und in die Gefangenschaft geführt. Dafür wird er nun von dem zweiten Menschen besiegt und gebunden. Sollte hier Irenaeus vielleicht tatsächlich durch den Mythos vom Urmenschen zu seinen Phantasien angeregt sein, durch jene Spekulation über eine göttliche Erlösergestalt, das Erstlingsgeschöpf Gottes, das in mannigfachen Gestalten in der Welt erscheint, wie diese etwa im pseudoklementinischen Schriftenkreis[2]) vorliegt? Manches könnte darauf hindeuten: die günstige Behandlung, ja geradezu die Verherrlichung des ersten Adam, die so vielfach bei I. sich findet, die Leidenschaft, mit der er sich gegen die Lehre einsetzt, daß Adam verdammt sei, die Auffassung des Teufels als des großen Gegners Adams[3]). Wenn I. (V 1,3) von den

[1]) III 18, 6. 23, 1. V 21, 1. 3. 22, 1; vgl. namentlich auch V 1, 1: Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Im folgenden wird ausgeführt, wie er dabei selbst mit dem Teufel nach Recht und Gerechtigkeit handelt. Der Mythos von der Überlistung des Teufels liegt noch fern, aber ein wirklicher Rechtshandel zwischen dem Gottmenschen und dem Teufel ist doch schon angedeutet. Auch die vielfach von Irenaeus betonte Hadesfahrt gehört in diesen Zusammenhang (auf diese bezieht sich auch wohl z. T. IV 6, 7; Christus empfängt als vere homo et vere deus sein Zeugnis: ab apostaticis spiritibus et daemoniis et ab inimico et novissime ab ipsa morte.

[2]) Vgl. die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 160ff.

[3]) Über den Teufel als den Gegner des wahren Propheten und ersten Menschen in der Lehre der Klementinen, Bousset, Hauptprobleme der Gnosis

Ebioniten behauptet: perseverantes autem in eo, qui victus est Adam et projectus est de paradiso, – so legt der Ausdruck die Frage nahe, ob er nicht von den Adamsspekulationen des gnostischen Judenchristentums etwas gewußt haben könnte. Methodius[1]) trägt später geradezu die Spekulation vor, daß der Gottessohn – nicht menschliches Wesen – sondern den ersten Adam selbst in sich aufgenommen habe. Aber allerdings heben sich die Ausführungen des Irenaeus von jenem Adam-(Urmenschen)-Mythus stark ab. Christus ist ihm nicht der wiederkehrende Adam, auch nicht der Adam, wie er vor dem Sündenfall rein aus Gottes Händen hervorging. Er hat das Wesen des Menschen wiederhergestellt, weil er mehr war als dieser, das Verbum dei, das sich mit der ursprünglichen Substanz des Menschen einte. Man wird doch vielleicht mit der Annahme auskommen, daß bei Irenaeus an diesem Punkt nur erweiterte und stark umgebogene Motive paulinischer Theologie vorliegen.

* * *

VI. Aber eine wichtigere Beobachtung drängt sich noch auf. J. legt offenbar einen derartigen Wert auf die Einheit von Schöpfung und Erlösung, daß er hier und da fast geneigt ist, von dem ersten zum zweiten Menschen eine gerade Linie der Entwickelung anzunehmen und den menschgewordenen Logos Gottes an dem Ende dieser Linie als die Krone und das Endziel des Menschengeschlechts aufzufassen.

Es ist vor allem bemerkenswert, daß J. imstande ist, den Fall Adams nicht nur zu entschuldigen (s. o. S. 433), sondern auch unter einen teleologischen Gesichtspunkt zu rücken. So erscheint dieser beinahe nicht nur als etwas von Gott Zugelassenes, sondern direkt Gewolltes, als etwas für die Entwickelung des Menschen Förderliches. „Wie Gott einst zugelassen hat, daß Jonas vom Ungeheuer verschlungen wurde, nicht damit er gänzlich zu Grunde gehe, sondern damit er, vom Ungeheuer ausgespien, sich desto mehr Gott unterwerfe und desto mehr ihn rühme, so hat Gott im Anfang auch den Menschen von dem großen Ungeheuer verschlingen lassen, nicht damit er gänzlich unterginge, sondern indem er die Auffindung des Heils vorbereitete, die dann durch das Wort im Jonaszeichen geschah" (III 20,1). Haec ergo fuit magna-

136 ff. – Über den Antagonismus zwischen Adam und dem Teufel in der jüdischen Literatur (namentlich im slavischen Henochbuch) vgl. ebend. S. 174.

[1]) Convivium III 4 ff., Harnack, Dogmengesch. I 785 ff.



nimitas dei, ut per omnia pertransiens homo et mortis (st. morum) agnitionem percipiens, dehinc veniens ad resurrectionem, quae est a mortuis, et experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat domino, munus incorruptelae consecutus ab eo, ut plus diligeret eum (III 20,2). Denn wir schätzen alle Güter erst dann recht, wenn wir ihr Gegenteil kennen gelernt haben (vgl. IV 37,7). Adam erlangte durch den Sündenfall die Erkenntnis des Guten und des Bösen. Magnanimitatem igitur praestante Deo cognovit homo et bonum obedientiae et malum inobedientiae, uti oculus mentis utrorumque accipiens experimentum, electionem meliorum cum judicio faciat et numquam segnis neque negligens praecepta fiat Dei (IV 39,1)[1]. Überhaupt liebt J. in einer eigentümlichen und bemerkenswerten Weise den Evolutionsgedanken. Ausführlich beantwortet er die Frage[2], weshalb Gott den Menschen nicht habe vollkommen schaffen können, und zwar durch den Hinweis darauf, daß der Mensch als geschaffenes Wesen ein werdendes sei und von Anfang an die Vollkommenheit gar nicht besitzen könne. Gott hätte ihm diese Vollkommenheit schenken können, aber sie hätte ihm nichts genützt, denn sie will in Freiheit[3] erworben werden. Wir sind nicht gleich am Anfang Götter, sondern erst Menschen und dann Götter. Oportuerat autem primo naturam[4]) apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali (IV 38,4).

In mannigfaltiger Weise verkündet J. auch sonst den Gedanken der Evolution. Offenbar ist er durch die Gnostiker und deren Bekämpfung zu der Erfassung dieses Gedankens angeregt. Daß in der Heilsgeschichte Gottes etwas geschehe, sich ein Fortschritt darstelle, war offen-

[1]) Vgl. das folgende quemadmodum enim lingua per gustum accipit experimentum dulcis et amari... sic et mens per utrorumque experimentum disciplinam boni accipiens firmior ad conservationem eius efficitur obediens Deo, inobedientiam quidem primum respuens per poenitentiam, quoniam amarum et malum est.

[2]) Vgl. das ganze Kapitel IV 38.

[3]) Unmittelbar vorher IV 37 geht die ausführliche Abhandlung über die menschliche Freiheit.

[4]) D. h. die niedere unerlöste menschliche Natur. Das klingt allerdings anders, als wenn derselbe Irenaeus sagt, daß der Teufel den Menschen widerrechtlich beherrsche quum natura essemus domini omnipotentis (s. o. S. 433).



bar ein Lieblingsgedanke jener, die deshalb sich selbst vielleicht auch des öftern als die „Fortschreitenden“ bezeichnet haben werden. J. bekämpft dieses Schlagwort: si autem hoc est proficere[1] (προκόπτειν), alterum adinvenire patrem, — et sic semper putans proficere talis sensus numquam in uno stabit Deus (IV 9, 3). Und in eben diesem Zusammenhang entwickelt er nun seine schönen und hohen Gedanken über den Zusammenhang der beiden Testamente und über den Fortschritt in der sittlichen Offenbarung Gottes von den Patriarchen über Moses zu Jesus[2]. Dabei fallen wieder allgemeine Äußerungen über die Notwendigkeit der Evolution von trefflicher Praegnanz: et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit, semper idem est; quod autem fit, et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet . . . . . quemadmodum enim Deus semper idem est; sic et homo in Deo inventus semper proficiet ad Deum. (IV 11, 2.) Ja selbst auf die Eschatologie stellt J. den Entwicklungsgedanken ein. Von hier aus deutet er die Notwendigkeit und den Sinn des irdischen Zwischenreiches und der Besiegung des Antichrist. Die Menschen sollen in der Zwischenzeit durch den Anblick des Herrn wachsen und sich allmählich an die Herrlichkeit Gottes gewöhnen und schließlich mit den Engeln die Gemeinschaft und die Einheit mit den geistigen Wesen gewinnen[3]. Die Idee des Chiliasmus evolutionistisch gedeutet und verklärt! So kann denn J. das Ganze des Heils auch als eine allmähliche Offenbarung und ein stufenmäßiger Aufstieg vom heiligen Geist zum Sohn zum Vater erscheinen: διὰ ταύτης . . . . τῆς τάξεως καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται θεοῦ τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου, τουτέστι πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου[4]. (IV 38, 3.)

---

[1]) Vgl. das προκόπτειν II. Tim. 2,16 3,9.13, das προάγειν II. Jo. 9.

[2]) Vgl. den ganzen Abschnitt IV 9—16.

[3]) Cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritalium (= κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν τῶν πνευματικῶν) in regno capient. V 35, 1, vgl. V 32, 1.

[4]) Der Gedanke des Aufstiegs vom Geist zum Sohn zum Vater ist noch deutlicher IV 20, 5 V 36, 2 (hier unter Berufung auf die Presbyter). Epideixis I 7.

Das alles aber steht unter dem Zeichen der menschlichen Freiheit. Hier ist J. vollständig rational-apologetisch gestimmt. Der Gedanke der Freiheit gehört so sehr zum ehernen Bestand aller damaligen idealistischen Philosophie, daß ihre Leugnung geradezu als Gottlosigkeit und Libertinismus erschien. Hier lag zudem der von allen Vertretern der genuinen Kirche erkannte und wieder und wieder betonte Gegensatz zur Gnosis. Hier setzt auch bei Irenaeus alle Theodicee und alle Beantwortung der Frage nach der Notwendigkeit der Sünde und der Unvollkommenheit ein. Frei hat Gott den Menschen von Anfang an geschaffen, im Besitz seiner Kraft und seiner Seele: vetus lex libertatis hominis. Man muß den ganzen Abschnitt (IV 37) in dem Werke des Irenaeus, der mit diesem Wort beginnt, lesen, um zu erkennen, welch eine dominierende Rolle der Freiheitsgedanke in seiner Theologie hat. Irenaeus denkt auch gar nicht daran, etwa den Satz auszusprechen, daß die Freiheit des Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen sei. Nach wie vor gilt der Satz: der Mensch kann sich für den Ungehorsam gegen Gott entscheiden. (IV 37, 4.)

Aber nicht nur hinsichtlich der Werke, sondern sogar des Glaubens hat Gott die Freiheit und Selbstentscheidung des Menschen gewahrt. (IV 37, 5.) Wo J. davon spricht, daß Christus den Menschen die Freiheit gebracht, hat er das nicht im eigentlichen und strengen Sinn des Wortes, sondern nur in relativem Sinn gemeint[1]). Es ist die Freiheit des Menschen, die in der Heilsgeschichte von der Gnade und Güte Gottes zum Ziel geleitet und gelenkt wird.

Man hat wohl zwischen diesen beiden Gedankenreihen, ich will sie einmal in die Schlagworte: Erlösung durch die im Gottmenschen vollzogene Rekapitulation und Evolution, zusammenfassen, einen völligen Gegensatz sehen wollen, als lägen hier zwei disparate Grundanschauungen vor uns. Die Spannung zwischen beiden Gedankenreihen ist zuzugeben, doch darf sie auch nicht überschätzt werden.

Die beiden Gedankenkreise bilden bei J. dennoch eine Einheit. Die äußersten Spitzen und Konsequenzen sind bei beiden abgebrochen. So sehr J. auch den Evolutionsgedanken liebt und die Dinge von dort aus betrachtet und in Fluß bringt, niemals hat er die Konsequenz klar gezogen[2]), daß Jesus einfach die Krone der menschlichen Entwicklung von Adam her, der perfectus homo, in welchem sich der Logos Gottes

[1]) Freiheit von der (äußeren) Gefangenschaft in der Macht des Teufels, von den jüdischen Gesetzesvorschriften usw. III 23, 2; IV 34,1.

[2]) Harnack S. 604.

voll offenbart habe, sei. Jesus bleibt ihm der göttliche Logos, der menschliche Natur angenommen hat; ja auch der aus Gottes Hand rein hervorgegangene Adam ist nur ein schwaches Abbild von dem Urbild des menschgewordenen Logos. (V 16.)

Es ist die von oben kommende Gnade, die das letzte Wort in der ganzen Entwickelung spricht, am entscheidenden Punkt ist der volle Supranaturalismus gewahrt.

Und andrerseits ist dieser Supranaturalismus doch nirgends derart überspannt, daß der menschgewordene Logos und das in ihm repräsentierte höhere Menschenwesen in radikalem Gegensatze erschiene zu der niedrigen und natürlichen Menschenart. — Was Christus angenommen, bleibt ja dieses aus Gottes Hand hervorgegangene Menschenwesen selbst, nur entkleidet von allen Zufälligkeiten historischer sündhafter Entwickelung. Und auch durch den Sündenfall ist das Menschenwesen nicht eigentlich prinzipiell verändert. Ist ihm die εἰκών und ὁμοίωσις Gottes genommen, so ist ihm doch die Bestimmung, sie dereinst zu erlangen, geblieben. Ja eigentlich hat es diese Ebenbildlichkeit nie recht besessen, denn man kann nichts besitzen, was man nicht frei erwirbt. Und wiederum kann die (niedere) natura Adams, die durch dessen Sündenfall zur Erscheinung gekommen ist, als der erste Ansatzpunkt zu der Entwickelung betrachtet werden, die den Menschen zur Ebenbildlichkeit Gottes aufwärts führt. Non enim effugit aliquando Adam manus dei, ad quas pater loquens dicit, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. (V 1, 3.) Eine Umbildung und Veränderung der Natur ist niemals erfolgt, seine Freiheit hat der Mensch niemals ganz verloren. Und doch wiederum ist das Ganze der Heilsgeschichte keineswegs eine eindeutige Entwickelung von unten herauf, es ist ebenso ein Wirken Gottes von oben herab und außen herein. secundum autem dilectionem et virtutem vincet [1]) factae naturae substantiam. (IV 38, 4.)

So hat bereits Irenaeus jenes verwickelte System von gratia und natura, jenes Ineinander von Evolution und Supranaturalismus aufgestellt, welches dann so weithin in der Geschichte der Kirche die Herrschaft bekommen sollte. In dem Worte ἀνακεφαλαίωσις faßt sich das alles eigentlich zusammen. Bis zu einem gewissen Grade umfaßt der Begriff der ἀνακεφαλαίωσις den der Entwickelung, eine Zusammenfassung der longa expositio, der mannigfaltigen dispositiones dei. Aber es ist eine Entwickelung nicht im Sinne einer geraden Linie, sondern

[1]) Es ist auch hier von Überwindung, nicht von Vernichtung die Rede.



so, daß das Ende zum Anfang zurückkehrt, genauer so, daß der Endpunkt um eine Stufe höher liegt als der Anfangspunkt. Man darf die beiden Gedankenreihen des Irenaeus nicht von einander endgültig ablösen, gerade ihr Ineinander und ihr Aufeinander-Abgestimmtsein ist das Charakteristische.

* * *

VII. Und damit haben wir alle Fäden in der Hand, so daß wir nunmehr zu dem Vergleich übergehen können, der sich hier unmittelbar aufdrängt und der das Ganze noch einmal hell beleuchten soll: Irenaeus und Paulus. Der Vergleich drängt sich unmittelbar auf! Irenaeus ist derjenige Theologe, der für uns wenigstens zum ersten Male das lange und peinliche Stillschweigen der Kirche über Paulus bricht. Während wir bis dahin, von einigen Ausnahmen abgesehen, dem Apostolos wesentlich als der Autorität und dem Lehrer der gnostischen Kreise begegnen, erscheint Paulus nun bei ihm zwar nicht als die alleinige Autorität neben dem Herrn, aber doch als vollgültige Autorität, auf die J. wieder und wieder zurückgreift. Ja wenn die Theologie des Irenaeus, wie wir sahen, in der Rekapitulationstheorie ihr Fundament findet, so scheinen es auf den ersten Blick recht eigentlich paulinische Gedanken und Motive zu sein, welche die Basis seiner theologischen Gesamtanschauung hergegeben haben, nur daß hier gelegentlich hingeworfene Bemerkungen des Paulus zum System ausgewachsen sind. Wenn die paulinisch-rabbinische Adam-Christus-Theologie so sehr das Fundament der landläufigen christlichen Dogmatik geworden ist, so verdanken wir das dem Irenaeus.

Und doch ist die Harmonie zwischen Paulus und Irenaeus im wesentlichen Schein[1]. Man kann auch sagen: Irenaeus hat den Paulus kirchlich rezipiert und zu dem anerkannten Theologen gemacht, um den Preis, daß er in einer grandiosen Weise die echten paulinischen Gedanken umgebogen und des Wesentlichen entkleidet hat.

Die Gegensätze zwischen Irenaeus und Paulus liegen auf der Hand. Nach Irenaeus ist der erste Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen ist, ein hohes gottähnliches Wesen, welches die εἰκών und ὁμοίωσις Gottes besitzt, nach Paulus ist der erste Mensch prinzipiell ein minderwertiges Wesen, das „nur" ψυχὴ ζῶσα ist, deshalb dieser niederen Welt angehört. Irenaeus geht, wenn er das Wesen des uranfäng-

[1]) In charakteristischer Weise legt J. selbst da, wo er die Heidenpredigt des Apostels zusammenfassen will, diesem die eignen Grundanschauungen unter IV 24, 1.

lichen Menschen beschreibt, ganz und gar von Gen. 1_{26} aus, während Paulus beim zweiten Kapitel des Schöpfungsberichtes seinen Ansatz nimmt, Christus die εἰκὼν τοῦ θεοῦ nennt, und von Adam niemals diesen Ausdruck hätte gebrauchen können. Die Lehre, daß Adam durch den Sündenfall einen wesentlichen Verlust erlitten habe, spricht Paulus nirgends aus; sie ist durch die Ausführungen im ersten Korintherbrief direkt ausgeschlossen. Was Paulus lehrt, ist nur dies, daß das Todesverhängnis von Adam her im Menschengeschlecht geherrscht habe. Aber weitere Spekulationen über eine uranfängliche höhere Wesenheit Adams darf man auch in Rö. 5_{12} ff nicht hineinlesen. Demgemäß bedeutet für Paulus das Erscheinen Christi in keiner Weise eine ἀνακεφαλαίωσις oder recapitulatio, eine Rückkehr des Endes zum Anfang. — Christus ist für Paulus auch als ἄνθρωπος πνευματικός nicht die Restitution der adamitischen Wesenheit vor dem Sündenfall, sondern er ist „als Mensch" von wesenhaft höherer Art als der erste Mensch. J. denkt im Rahmen des Evolutionsgedankens; und trotz des starken supranaturalen Einschlags, den dieser erhält, kann man doch in seinem Sinne sagen, daß der auf Erden erschienene und mit dem Menschenwesen vereinte Gott-Logos die Vollendung und Verklärung der in der Schöpfung angelegten Natur des Menschen ist. Paulus sieht nur die scharfen schneidenden Gegensätze, für ihn ist Christus nicht die Vollendung und Verklärung, sondern der Tod des alten Adam, der alten sinnlichen Natur des Menschen (nicht nur der bösen Willensrichtung dieser Natur). Nach J. Auffassung bleibt auch dem gefallenen Menschen trotz des Verlustes des Bildes und der Ähnlichkeit Gottes seine Freiheit, und den freien Menschen führt Gott in seiner geheimnisvollen Weisheit zur Vollendung. Paulus aber verkündet laut die absolute Unfreiheit und Unfähigkeit des alten sarkischen Menschen, der wie sein Ahnherr nur psychisch ist, und erwartet alles von dem supranaturalen Gottesgeist, der als ein absolutes Wunder sich in das menschliche Wesen einsenkt. Für Irenaeus bilden trotz allem Supranaturalismus Schöpfung und Erlösung eine große innere Einheit. Es ist derselbe Gott und dasselbe Wort, die den Menschen schaffen und in ihm die Anlage zum Höchsten anlegen und in der Erlösung zu diesem vorgesteckten Ziele führen. Für Paulus aber liegen die Sphären der Schöpfung und der Erlösung von einander getrennt [1]), er empfindet stark den gegensätzlichen Unter-

[1]) Die Gegensätze, die Harnack S. 569 für das Verhältnis zwischen Irenaeus und Gnosis formuliert, lassen sich zumeist auf das Verhältnis zwischen Irenaeus und Paulus übertragen.



schied zwischen beiden. Zwar hat er die Konsequenzen für seine Glaubensanschauung von Gott und der Schöpfung nicht gezogen; er bleibt bei dem radikalen Gegensatz des ersten und des zweiten Menschen stehen, ohne sich weiter darüber Gedanken zu machen, wie sich das prinzipiell minderartige Wesen des ersten Menschen erklären lasse. Aber unvermerkt färbt jene Grundstimmung des Paulus auch seine Weltanschauung. So wagt denn der Apostel den kühnen Satz von dem θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. Irenaeus aber klagt, daß sich die Ketzer auf dieses Wort berufen, und vermag es nur in einer gewaltsamen Umdeutung sich anzueignen (s. o. S. 234). Es ist eben ein Unterschied im Fundament, in der Grundstimmung zwischen dem supranaturalistischen Optimismus des Kirchenvaters und dem radikalen Pessimismus des Apostels.

Von hier ergeben sich eine Reihe weiterer Konsequenzen. Irenaeus und Paulus scheinen beide die Realität der Erscheinung des Erlösers hier auf Erden in gleicher Weise zu betonen. Und doch ist zwischen beiden wiederum eine fundamentale Differenz. Für Irenaeus ist die menschliche Natur, die der Erlöser angenommen hat, auch wenn er einmal vom Standpunkt seiner Gottheit von Erniedrigung und Herablassung redet, etwas Hohes und Herrliches: die natura, die aus Gottes eigenen Händen hervorgegangen ist, die εἰκών und ὁμοίωσις θεοῦ. Für Paulus ist die σάρξ Christi, deren Realität er nicht leugnet, höchstens durch Wendungen wie ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ein wenig einschränkt, doch nur etwas Niedriges, eine Last, die er geduldig trägt, etwas ihm doch schließlich äußerlich Anhängendes. — Für Irenaeus ist die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Jesus das größte Wunder, vor dem er in Ehrfurcht staunend steht, etwas bleibend Wertvolles, in alle Ewigkeit Bestehendes. Für Paulus ist die σάρξ Christi etwas vorübergehend Angenommenes, eine Last [1]), von der dieser endgültig durch den Tod befreit wird. Für Irenaeus ist Christus in dieser Vereinigung der Gottheit und der vollen Menschheit — Leib und Seele eingeschlossen — ein wirkungskräftiges Symbol und das Endziel aller Gläubigen; für Paulus ist der gestorbene und erstandene Christus das wirkungskräftige Symbol für die Befreiung des Christen von allem Niedrigen, sarkischem wie psychischem, und für seine Erhebung in die höhere pneumatische Welt.

[1]) Von einer Sündlosigkeit des Fleisches Christi I. V 14, 3 hätte Paulus nicht reden können.



Am stärksten gestalten sich die Unterschiede zwischen beiden in der Eschatologie. Irenaeus behauptet mit aller Energie die Auferweckung des Fleisches als einen fundamentalen Satz der christlichen Religion. Es ist das bei ihm kein Zufall und äußerliches Akzidenz. Seine Rekapitulationstheorie, seine Lehre von der Vereinigung der Gottheit mit der ganzen und vollen Menschheit macht jene Konsequenz unumgänglich notwendig. Das Erlösungswerk scheint ihm im Kampf mit der Gnosis unvollständig, ja das Herzstück aus demselben herausgebrochen, wenn man wagt, die Auferstehung des Fleisches zu leugnen. Denn zu der von Gott geschaffenen natura des Menschen gehört auch die fleischliche sinnliche Materie, und eben diese ist es, die der im Fleisch erschienene Erlöser getragen und mit der Gottheit vereint hat. Und im heiligen Sakrament der Eucharistie nährt Christus unser Fleisch und Blut mit dem seinigen. „Unsere Lehre (von der Auferstehung) stimmt mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie wiederum bestätigt unsere Lehre" (IV 18, 5). πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσιν τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν (V 2, 3). An diesem Punkt trifft I. auf den Ausspruch des Paulus I. Kor. 15₅₀: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben." Ärgerlich muß er gestehen: „Diese Stelle führen alle Häretiker in ihrer Tollheit gegen uns an, um darzutun, daß das Gebilde Gottes (!) nicht gerettet werden könne" (V 9, 1). Und nun widmet er einen großen Abschnitt der Auseinandersetzung mit diesem Wort, denn alle folgenden Darlegungen (V 9—14) drehen sich um dieses wie um einen Angelpunkt. Man muß den ganzen Abschnitt lesen, um zu erkennen, wie gewaltsam hier die Gedanken des Paulus verbogen und verzerrt werden. Es läßt sich ja nicht leugnen, daß Paulus selbst in der Annahme und Betonung eines neuen Leibes bereits gewissermaßen die Bahnen einer Kompromißtheologie wandelt und daß das Verhältnis zwischen altem und neuem Leib bei ihm nicht zur völligen Klarheit kommt. Auch ist I. zuzugestehen, daß er geschickt die realistische Seite der Auferstehungshoffnung des Paulus für sich zu verwerten weiß. Aber wenn er wieder und wieder auf die Deutung zurückkommt, das Fleisch Gottes könne „nicht ohne den Geist" das Reich Gottes erwerben [1]), das Fleisch müsse vom Geiste Gottes aufgenommen werden [2]), wenn er Fleisch und Blut umdeutet auf die fleischlichen Handlungen, die den Menschen der Sünde ausliefern [3]), wenn er das Ausziehen des alten

[1]) V 9, 3 V 12, 3. [2]) V 9, 4. [3]) V 14, 4.

Menschen nur vom Abschaffen des alten Wandels versteht [1]), und wenn er nach alledem lehrt, daß der ganze Mensch mit Fleisch und Blut von Gott erneuert werde [2]), — so sieht man auf den ersten Blick, daß das alles vollendet unpaulinisch ist, wie denn auch Paulus niemals davon hätte sprechen können, daß unser Fleisch im Sakrament aus Leib und Blut des Herrn genährt werde.

Der Unterschied ist eben ein fundamentaler. Er betrifft am letzten Ende die gesamte den Paulus beherrschende πνεῦμα-σάρξ-Lehre. Auch hier zeigt sich freilich zunächst das Merkwürdige, daß Irenaeus die Sprache und die Terminologie des Paulus einfach herübernimmt. Er beschreibt den Umfang des menschlichen Wesens scheinbar paulinisch [3]): nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum, et anima accipiens a deo spiritum, omnis quicunque confitebitur (III 22, 1). Perfectus autem homo, commixtio et adunatio est animae assumentis spiritum patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem dei (V 6, 2) [4]). Direkt paulinisch — eigentlich gar nicht in das System des Irenaeus passend, aus dem Gedankenkreis des Paulus entlehnt — ist der Satz [5]) ἵνα ὡς ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν ὅτι ψυχικοί, ἐν τῷ Χριστῷ ζήσομεν ὅτι πνευματικοί (V 12, 3). Aber das alles sind nicht mehr als entlehnte Worte. Wir sehen den J., wenn er sich in Geleisen des Paulus bewegt, auch sofort wieder entgleisen. Paulus hätte nicht von der σάρξ sagen können: quae est plasmata secundum imaginem dei. Und hinter jenem letzterwähnten, stark paulinisierenden Satz folgt die Korrektur des Irenaeus: ἀποθέμενοι οὐ τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ (sc. die fleischlich-psychische Natur) ἀλλὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς σαρκὸς, λαβόντες τὸ πνεῦμα ἅγιον.

Die Grundbegriffe sind eben total verschieden. Das πνεῦμα ist für Irenaeus in jenen oben zitierten Sätzen das supranaturale „additamentum" der menschlichen Seele, durch das Seele und Fleisch in

[1]) V 12, 4. [2]) V 12, 6.

[3]) Dagegen kann die Beobachtung nicht aufkommen, daß J. einmal gelegentlich der Bekämpfung der Seelenwanderung vom πνεῦμα als einem unverlierbaren Eigentum des einzelnen Menschen redet.

[4]) III 22, 3: praeformante Deo primum animalem hominem, videlicet ut a spiritali salvaretur.

[5]) Harnack 595₃ urteilt mit Recht: „Gnostisch ist es, wenn J. einmal sagt (folgt der Satz). — Aber diesem Gedanken ist auch Paulus nahe gewesen." Ich würde urteilen, der Gedanke ist bis aufs Wort paulinisch. Aber Paulinismus und Gnosis decken sich hier.



die göttliche Sphäre hinaufgehoben werden. Von dem Geist der paulinischen Erlösungslehre mit ihren schroffen Gegensätzen, von der Tragweite eines Wortes wie ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, von dem, was Paulus mit dem Begehren des Fleisches wider den Geist meint, hat Irenaeus auch nicht die entfernteste Ahnung mehr. J. hat das kirchliche Verständnis des Paulus inauguriert, er ist der erste Vertreter jenes exegetisch temperierten Paulinismus, der seitdem so weithin geherrscht hat. J. hat vielleicht am meisten dazu beigetragen, daß Paulus „der" Theologe der Kirche blieb, aber nur durch eine gewaltige Verkürzung hat er den Paulinismus für die Kirche erträglich gemacht [1]).

Was aber Irenaeus aus der Theologie und der Gedankenwelt des Paulus herausbrach, das sind alle die Ansätze gewesen, die letztlich in die Gnosis hineingeführt haben, deren Konsequenzen die Gnostiker gezogen haben: jene radikale und einseitig schroffe Erlösungsstimmung, die letztlich die Idee der Schöpfung gefährdet und entwertet; jene pessimistische Grundanschauung, die eine Disharmonie von unerhörter Schärfe in alles Menschenwesen hineinbringt und die im Grunde die Einheitlichkeit des Menschenwesens aufhebt und zu dessen Zerreißung in die beiden Klassen der Pneumatiker und Psychiker führt; jenes überstarke Empfinden von dem gänzlich Neuen und Unerhörten in der christlichen Erlösung, das am letzten Ende nicht nur alles Alte entwertet, sondern auch das Ewige und Allgemeingültige in dem Verhältnis Gottes zur Menschenseele aufzuheben droht; jenes überweltliche Sehnen, welches das Höchste erleben möchte außerhalb der ganzen Welt, welche das rein menschliche Seelenleben umschließt: in der gesteigerten Stimmung der pneumatischen Offenbarung, der Vision und Ekstase; mit einem Wort jener pneumatische Enthusiasmus, der wohl eine alte Welt zu sprengen und zu vernichten imstande war, aber doch keine neue weltumfassende Gemeinschaft bauen konnte.

Indem das alles aus dem Paulinismus herausgebrochen wurde, blieb der kirchlich brauchbare Paulinismus. Der Vulkan hat ausgeglüht, und seine lodernden Lavamassen sind zum nährenden Fruchtboden einer neuen Welt geworden.

Es war ein Meisterstück, das die Kirchenväter hier vollbrachten!

---

[1]) Eine hübsche Probe von Umdeutung paulinischer Kerngedanken IV 12,4 (wie wäre Christus des Gesetzes Ende, wenn er nicht auch dessen Anfang wäre). Vgl. dazu, wie Klemens Al. das ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ Stromat. III 12, 84 ausdeutet (auch III 18, 106 „ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ" ὡς ἔζων κατὰ τὰς ἐπιθυμίας).



Paulus, der größte Genius, den die christliche Urzeit hervorgebracht, wird den Gnostikern entrungen und damit wird zugleich der gnostischen Bewegung der Todesstoß versetzt. Was an dieser Bewegung der Kirche gefährlich geworden war, das war die Verbindung der Gnosis mit dem Paulinismus. Marcion, der diese Verbindung am reinsten darstellt, ist auch der gefährlichste Rivale der Kirche geworden. Nun, nachdem sie diese Verbindung als widerrechtlich erwiesen, hatte sie von dort nichts mehr zu fürchten. Irenaeus und Tertullian, Klemens und Hippolyt sind die Männer der Zukunft.

Zugleich aber wurde damit bis zu einem gewissen Grade die Gedankenwelt der Apologeten gerechtfertigt und aufgenommen. In alledem, worin J. von Paulus und der Gnosis abrückt, steht er zugleich sichtlich auf dem Boden der Apologeten. Doch wieder wird deren Rationalismus hier weit überboten und überholt. Die Zeit für eine innerliche Überwindung desselben war freilich noch nicht gekommen, überboten aber wird er durch die Einführung eines entschlossenen Supranaturalismus in die Gesamtauffassung der Religion. An der Einheit von Schöpfung und Erlösung wird strenge festgehalten; doch aber hat für Irenaeus die Erlösung ein augmentum und additamentum über die Schöpfung hinaus, das sich aus dieser allein schlechterdings nicht begreifen läßt, so sehr sie auch darauf angelegt erscheint. Die Erlösung wird ein reales großes göttliches Wunder. Davon etwas angedeutet haben auch die Apologeten, vor allem Justin, wenn sie davon sprachen, daß der Logos selbst in der Fülle seines Wesens in Jesus erschienen sei. Aber ganz anders, in einer viel massiveren und gemeinverständlicheren Weise weiß J. davon zu reden und auf die Frage der Marcioniten: quid ⟨novi⟩ igitur dominus attulit veniens Antwort zu geben: quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens. „Nachdem aber der König gekommen ist, und die Untertanen mit der verheißenen Freude erfüllt wurden, und die Freiheit empfingen, die von ihm stammt, und an seiner ‚Schau' teilnahmen und sein Wort hörten und von ihm die Geschenke erhielten — da wird man nicht mehr fragen: was der König Neues gebracht habe: Sich selbst hat er ja gebracht, und die verheißenen Güter, in die die Engel hineinzuschauen begehrten, hat er den Menschen geschenkt (IV 34, 1)."

Dieser stärkere Supranaturalismus und die klarere Erfassung der Bedeutung der Erlösung aber ist offenkundig wiederum eine Auswirkung paulinischen Einflusses und der Auseinandersetzung mit der Gnosis. Er ist das Residuum des viel schrofferen radikalen und dualistischen Pessi-

mismus der paulinisch gnostischen Gedankenwelt. Andrerseits erscheint diese hier temperiert durch eine im Grunde optimistische, das Ganze unter den Gesichtspunkt der Evolution stellende hellere Betrachtungsweise. Mit diesen Konzeptionen ist übrigens Irenaeus seiner Zeit weit vorausgeeilt. Weder Tertullian noch Hippolyt, die doch noch viel mehr in den Bahnen der apologetischen Aufklärung wandern, noch Klemens, der den Stoizismus mit dem platonischen Supranaturalismus zu überwinden sucht, haben den Irenaeus an vorbildlicher Bedeutung erreicht. Dem einfachen und geschlossenen Erlösungssupranaturalismus des Irenaeus, in welchem gratia und natura zu einer so merkwürdigen Harmonie vereinigt und so geschickt auf einander abgestimmt sind, gehört die Zukunft.

Und wenn man sich nun noch einmal vergegenwärtigt, daß Irenaeus mit allem, was er vorbringt, sich ganz und gar auf den Boden des herrschenden Gemeindeglaubens zu stellen und diesen wiederum so einfach und geschickt zu begründen und zu vertiefen gewußt hat, daß seine Lehre schlechthin als eine Exposition dieses Glaubens gelten konnte, — daß er daneben eine Auffassung von der Religion und ihrem Endziel vortrug, die in dem umgebenden Milieu von allen tiefer gestimmten als die ihrige anerkannt werden konnte (Vergottung durch Gottesschau), so können wir die Rolle, die er für den Christusglauben des zweiten Jahrhunderts gespielt, einigermaßen ermessen. Die Frage cur Deus homo, ist für diese Zeit endgültig beantwortet: der Logos Gottes mußte Mensch werden, um die große und wunderbare Einheit zwischen Gott und menschlichem Wesen herzustellen. Und damit hat die Vergottung der Person Jesu im Kultus für die Denkweise des damaligen Zeitalters ihre innerliche Begründung und Rechtfertigung erhalten.

Die Entwickelung wird und kann freilich bei dieser kirchlichen Vermittelungstheologie des Irenaeus, bei diesem Sic et Non eines christologischen Supranaturalismus nicht stehen bleiben, aber sie hat hier — und zwar für lange Zeit — einen vorläufigen Ruhepunkt gefunden.

Berichtigungen.

S. 12 Z. 9 v. u. l. Titels st. Artikels. — S. 15 Z. 1: ausgestaltet. — S. 33 Z. 5 v. u.: Petrusevangelium X 41. — S. 75 Z. 12: Andros st. Naxos. — S. 200 Z. 1 u. 210[4] Z. 19 v. u.: νέον. S. 273[8] Z. 3. 4: Mand. IV 2[1]. — S. 335[1] letzte Zeile: Protrept. XI 114.

Stellen-Register.

I. Altes Testament.

II. Neues Testament.

III. Sonstige zitierte Literatur (in alphabetischer Ordnung).

Sachregister.



